

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI  
Wydział Nauk Humanistycznych  
Katedra Historii Starożytnej

Maciej Münnich



**OBRAZ JAHWE  
JAKO WŁADCY CHOROBY  
W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ  
NA TLE BÓSTW BLISKOWSCHODNICH**

Wydawnictwo KUL  
Lublin 2004

Recenzenci  
Prof. dr hab. Piotr Bieliński  
Ks. prof. dr hab. Antoni Tronina

Łamanie komputerowe  
Jan Słowiński

Projekt okładki i stron tytułowych  
Agnieszka Smreczyńska-Gąbka

Na okładce  
„Moses fixes the brazen Serpent”  
(*Figures de la Bible*. Illustrated by Gerard Hoet, and others.  
Published by P. de Hondt in The Hague, 1728)  
za: [www.mythfolklore.net](http://www.mythfolklore.net)

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2004

ISBN 83-7363-227-1

WYDAWNICTWO KUL  
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin  
tel. (081) 740-93-40, fax (081) 740-93-50  
e-mail: [wydawnictwo@kul.lublin.pl](mailto:wydawnictwo@kul.lublin.pl)

Druk i oprawa:  
Agencja Wydawniczo-Reklamowa  
MAGIC  
20-043 Lublin, ul. Spadochroniarzy 7  
tel./fax (081) 441-13-90  
e-mail: [info@magic.lublin.pl](mailto:info@magic.lublin.pl)

Memu Tacie,  
pierwszemu nauczycielowi historii i życia,  
pracę tę poświęcam  
– Autor



## SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA .....	11
WSTĘP .....	13
1. Zakres pracy .....	13
2. Plan i metody pracy .....	18
3. Stan badań .....	21
4. Biblijne określenia choroby .....	29
Rozdział I: SAMODZIELNI WŁADCY CHOROBY .....	45
1. Jahwe .....	45
a. Jahwe – Wojownik .....	46
b. Jahwe – Władca istot nadludzkich .....	72
c. Ręka Jahwe .....	101
2. Baal-Zebub (Baal-Zebul) .....	116
3. Wnioski .....	122
Rozdział II: INNE ISTOTY NADLUDZKIE WŁADAJĄCE CHOROBA .....	127
1. Reszef רֶשֶׁף ( <i>rešef</i> ) .....	128
2. Azazel אֲזַאֵל ( <i>'āzā'zēl</i> ) .....	155
3. Demony .....	173
a. Lilit לִילִית ( <i>lîlît</i> ) .....	174
b. Demony שְׂדִים ( <i>šēdîm</i> ) .....	181
c. Kosmacze שְׁעִירִים ( <i>š' 'irîm</i> ) .....	184
4. Aniołowie, Niszczyciel מַלְאָכִים ( <i>mal'ākîm</i> ), משחית ( <i>mašhîṭ</i> ) .....	195
5. Szatan שָׂטָן ( <i>šātān</i> ) .....	215
6. Wąż brązowy נחש נחשת, נחש נחשתן ( <i>n<sup>e</sup>ḥaš n<sup>e</sup>ḥōšet, n<sup>e</sup>ḥuštān</i> ) .....	219
7. Wnioski .....	229
Rozdział III: PRZYCZYNY ZESŁANIA BĄDŹ ULECZENIA CHOROBY .....	233
1. Zesłanie choroby .....	233
a. niewierność przymierzu i prawom .....	233
b. kult innych bóstw poza Jahwe .....	244
c. nieposłuszeństwo wobec Jahwe i jego posłańców .....	252
d. wykroczenia w dziedzinie kultu .....	258
e. wykroczenia seksualne .....	263
f. morderstwo .....	271
g. wykroczenia w dziedzinie społecznej .....	272
h. spis ludności .....	276
i. grzech .....	278

j. wykroczenie .....	280
k. bunt .....	283
l. walka z wrogami Izraela .....	285
m. widzenie .....	293
n. próba wierności .....	294
o. moc Jahwe .....	295
p. inne .....	297
r. brak podanej przyczyny .....	299
2. Uzdrawienie z choroby .....	305
a. prośba o uzdrowienie .....	305
b. nawrócenie .....	316
c. wierność prawom, wyłączny kult Jahwe .....	318
d. rytuał powodujący uzdrowienie .....	321
e. opieka nad potrzebującymi .....	326
f. opieka Jahwe nad wybranym .....	327
g. miłosierdzie Jahwe .....	330
h. moc Jahwe .....	334
i. inne .....	336
3. Wnioski .....	337
ZAKOŃCZENIE .....	343
WYKAZ SKRÓTÓW .....	353
BIBLIOGRAFIA .....	357
1. Teksty Biblii .....	357
2. Encyklopedie, słowniki i autorskie hasła słownikowe .....	357
3. Opracowania i inne źródła .....	360
ZNAKI UŻYWANE W TRANSKRYPCJI.....	381
1. Alfabet hebrajski .....	381
2. Inne .....	381
SUMMARY .....	383
INDEKS CYTATÓW BIBLIJNYCH .....	397

## TABLE OF CONTENTS

PREFACE .....	11
INTRODUCTION .....	13
1. Sphere of research .....	13
2. Plan and method of research .....	18
3. Present state of research .....	21
4. Biblical texts .....	29
Chapter I: THE INDEPEDENT LORDS OF ILLNESS .....	45
1. Yahweh .....	45
a. Yahweh – the Warrior .....	46
b. Yahweh – the Ruler of superhuman beings .....	72
c. Hand of Yahweh.....	101
2. Baal-Zebub (Baal-Zebul).....	116
3. Conclusions .....	122
Chapter II: THE LESSER SUPERHUMAN BEINGS RULING AN ILLNESS .....	127
1. Resheph רשף ( <i>rešef</i> ) .....	128
2. Azazel עזאזל ( <i>'āzā'zēl</i> ) .....	155
3. Demons .....	173
a. Lilit לילית ( <i>lîlî</i> ) .....	174
b. Demons שדִּים ( <i>šēdîm</i> ) .....	181
c. Goat-demons שעירים ( <i>šē'irîm</i> ) .....	184
4. Angels, Destroyer מַלְאָכִים ( <i>mal'ākîm</i> ), מַשְׁחִית ( <i>mašhî</i> ) .....	195
5. Satan שָׂטָן ( <i>šāṭān</i> ) .....	215
6. Bronze snake נחש נחשת, נחש נחשתן ( <i>nēḥāš nēḥōšet, nēḥūštān</i> ) .....	219
7. Conclusions .....	229
Chapter III: THE CAUSES OF SENDING AND HEALING AN ILLNESS .....	233
1. Sending of illness .....	233
a. unfaithfulness to the covenant and the laws .....	233
b. cult of alien gods .....	244
c. disobedience towards Yahweh and his messengers .....	252
d. offences in the matter of cult .....	258
e. offences of sexual nature .....	263
f. murder .....	271
g. offences of social nature .....	272
h. census .....	276
i. sin .....	278

j. offence .....	280
k. rebellion .....	283
l. fight against the enemies of Israel .....	285
m. close contact with God .....	293
n. test of faithfulness .....	294
o. Yahweh's might .....	295
p. the others .....	297
r. lack of any reason .....	299
2. Healing an illness .....	305
a. request / prayer .....	305
b. conversion .....	316
c. faithfulness to laws, exclusive cult of Yahweh .....	318
d. ritual .....	321
e. care over the needy .....	326
f. Yahweh's care over the chosen one .....	327
g. Yahweh's mercy .....	330
h. Yahweh's might .....	334
i. the others .....	336
3. Conclusions .....	337
GENERAL CONCLUSION .....	343
ABBREVIATIONS .....	353
BIBLIOGRAPHY .....	357
1. Texts of the Bible .....	357
2. Encyclopaedias and dictionaries .....	357
3. Other studies .....	360
TRANSLITERATION .....	381
1. Hebrew .....	381
2. The others .....	381
SUMMARY .....	383
INDEX OF BIBLICAL REFERENCES .....	397

## PRZEDMOWA

Praca niniejsza jest skróconą wersją dysertacji doktorskiej, powstałej pod kierunkiem prof. Włodzimierza Lengauera, a obronionej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Gdyby nie życzliwe zainteresowanie i naukowa opieka ze strony Promotora, rozprawa ta z pewnością nigdy by nie powstała. Słowa wdzięczności nie są w tym wypadku tylko formułką, którą należy wstawić w przedmowie. Mój udział w seminarium oraz patronat nad powstającą już rozprawą był bowiem dla Profesora dodatkowym zobowiązaniem. Nie należałem wszak do grona jego uczniów wywodzących się z Uniwersytetu Warszawskiego, ponieważ początki moich studiów starożytnych związane były z prof. Edwardem Zwolskim. Po jego przedwczesnej śmierci, Profesor Włodzimierz Lengauer życzliwie zgodził się wprowadzać mnie w tajniki historii religii starożytnych, czego efektem stała się przedstawiona praca.

Przez cały czas przygotowywania dysertacji związany byłem z Katedrą Historii Starożytnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jednak obok Instytutu Historii wiele zawdzięczam współpracy z Instytutem Nauk Biblijnych KUL. Podziękowania winienem skierować także dla Zakładu Asyriologii i Hetytologii UW, gdzie mogłem uczęszczać na zajęcia i korzystać z biblioteki, mimo że formalnie nie byłem doktorantem UW. Wreszcie nie do przecenienia było udzielenie mi przez Alma Mater stypendium na wyjazd do Belgii, dla przeprowadzenia kwerendy w świetnych bibliotekach Katholieke Universiteit Leuven. Miałem także możliwość nawiązania kontaktu z profesorem łowańskiej orientalistyki Edwardem Lipińskim, który bezinteresownie służył swymi cennymi radami podczas powstawania niniejszej pracy. Ostateczną redakcję dysertacji umożliwił grant przyznany przez Komitet Badań Naukowych.

Dla końcowej wersji pracy nader istotne okazały się uwagi prof. Piotra Bielińskiego (Instytut Archeologii UW) i x. prof. Antoniego Troniny (Instytut Nauk Biblijnych KUL). Ich specjalności wskazują, że przedstawiana praca może zainteresować nie tylko historyków religii, lecz także biblistów i archeologów. Nie mogę także pominąć milczeniem licznych i owocnych dyskusji z dr Łukaszem Niesiołowskim-Spanò (Instytut Historii UW), które były szczególnie istotne dla rozważań nad chronologią tekstów biblijnych.

Wszystkim etapom powstawania niniejszej dysertacji, cierpliwie i z wielką miłością towarzyszyła moja żona – Monika. Bez jej cieplej obecności, praca ta z pewnością nie miałaby obecnego kształtu.

Niezależnie od wkładu wszystkich wymienionych osób, wszelkie błędy obciążają oczywiście wyłącznie autora.

„Jeśli [przedstawiana praca] jest zajmująca i zrzęcznie ułożona, osiągnąłem to, czego pragnąłem, jeżeli zaś jest mierna i pozbawiona większej wartości, to przecież zrobiłem, co było w mojej mocy” (2 Mch 15,38).

# WSTĘP

## 1. Zakres pracy

„Jahwe uderzy cię [Izraelu] gruźlicą i gorączką, febrą i zapaleniem...; i będą cię ścigać aż cię wyniszczą” (Pwt 28,22). Każdy czytający te słowa pomyśli, że Jahwe, Bóg groźny i surowy, może wedle swej woli zsyłać na ludzi choroby. Zaraz jednak zada sobie pytanie: czy potrafi także uzdrawiać? Jeśli odwróci kilka kart Biblii znajdzie wówczas zapewnienie, że „Jahwe oddali od ciebie wszelkie choroby i wszelkie słabości egipskie...” (Pwt 7,15). Jest on więc zarazem miłośnym lekarzem swego ludu. Jak określić kogoś, kto w różnych sytuacjach zachowuje się tak odmiennie, mogąc zarówno spowodować cierpienie, jak i je uleczyć? W niniejszej pracy postać taka została nazwana „Władcą Choroby”, ponieważ sprawuje kontrolę, panuje nad różnymi schorzeniami. Natychmiast rodzi się jednak pytanie, czym jest choroba? Czy w Biblii Hebrajskiej, która jest podstawowym źródłem dla naszych rozważań, pojęcie choroby jest tak samo rozumiane jak i dzisiaj? Bez wahania można stwierdzić, że autorzy biblijni nie mogli postrzegać choroby, tak jak my to robimy, bowiem dla nas choroba to stan wywołany przez niewłaściwe reakcje biochemiczne w organizmie. Mogą one być spowodowane przez infekcję wirusów, bakterii, grzybów, wady genetyczne, czy też szkodliwe związki chemiczne. Mówiąc więc o chorobie opieramy się na medycynie, ta zaś czerpie swe informacje z ustaleń dokonanych przez biologię, chemię, fizykę i pewnie jeszcze kilka pokrewnych nauk. Starożytni Hebrajczycy z pewnością zaś nie posiadali wiedzy, która mogłaby doprowadzić ich do takich wniosków. Zatem należy sformułować inne kryterium rozpoznawania stanów chorobowych, odpowiednie dla Biblii. Wydaje się, że najważniejsze będzie stwierdzenie, że chorym jest ten człowiek, którego naturalna sprawność na skutek złego stanu zdrowia została upośledzona. Cechy owej naturalnej sprawności w odniesieniu do Biblii starał się określić J. Wilkinson wyszczególniając: dobre samopoczucie, siłę, płodność, długowieczność oraz dodając dwa elementy natury duchowej: prawość i posłuszeństwo<sup>1</sup>. W rozważaniach nad chorobą w Biblii musimy te ostatnie pominąć, ponieważ – mimo holistycznego postrzegania człowieka w świecie semickim – brak jest świadectw, by za

---

<sup>1</sup> J. Wilkinson, *The Bible and the Healing. A Medical and Theological Commentary*, Edinburgh - Grand Rapids 1998, 11-16.

osobę chorą uznawano młodego i silnego grzesznika. Pozostałe cztery elementy muszą być odpowiednie dla wieku danej osoby, trudno bowiem mówić o płodności i długowieczności u dziecka. Z kolei siła u człowieka starszego może być stosunkowo niewielka, nawet do tego stopnia, że nie może się samodzielnie poruszać, a mimo to nie jest on w Biblii postrzegany jako chory. Na przykład stary Dawid większość czasu spędza leżąc otulony kocami (1 Krl 1,1-4), lecz nie zostaje on określony jako człowiek chory, lecz stary (זָקֵן, *zāqēn*) i posunięty w latach (בַּאֲבֵימִם, *bā' bajjāmim*). Jednak w przypadku młodzieńca takie zachowanie jest jednoznacznie odbierane jako choroba (np. zachowanie Amnona, 2 Sm 13,5-6). Ułomność w sferze fizycznej i / lub psychicznej, zwykle uniemożliwia normalne funkcjonowanie w sferze społecznej<sup>2</sup>. Typowym przykładem takiego powiązania jest niepłodność. Niemożność zrodzenia potomstwa przez zamężną kobietę i żonatego mężczyznę jest bez wątpienia postrzegana w świecie biblijnym jako upośledzenie podstawowych funkcji fizycznych. Zarazem wiąże się to z obniżeniem pozycji społecznej, szczególnie w przypadku kobiety, której z reguły przypisywano winę. Niepłodna, obok wdowy i sieroty, jest typowym przykładem człowieka słabego, niemającego oparcia w rodzinie i społeczeństwie, a co za tym idzie bezbronnego wobec silniejszych jednostek (Jb 24,21). Należy jednak zaznaczyć, że ułomność fizyczna nie zawsze pociąga za sobą ograniczenia w sferze społecznej. Na przykład Izaak, mimo że niewidomy, zachowuje nadal pozycję głowy rodu i jest jedynym dysponentem błogosławieństwa (Rdz 27,1-40). Zatem ograniczenie definicji choroby jedynie do kryterium socjologicznego nie jest właściwe, bowiem nie uwzględnia części przypadków<sup>3</sup>. Jak wynika z przedstawionej powyżej definicji, starożytni Hebrajczycy nie odróżniali choroby od jej objawów. Dlatego też, mimo że ze współczesnego punktu widzenia na przykład utrata wzroku może być skutkiem wielu różnych schorzeń, w pracy niniejszej sama ślepota będzie traktowana właśnie jako choroba. Innymi słowy posługiwać się będziemy takim pojęciem choroby, jakie właściwe było dla starożytnego Izraela, nie zaś takim, jakie jest używane współcześnie. Za schorzenie będziemy w praktyce uważać widoczne symptomy choroby. Dla Izraelitów człowiek dopiero wówczas choruje, gdy da się to zauważyć. Nie ma oczywiście mowy o ukrytej fazie choroby, ponieważ brak wówczas ja-

<sup>2</sup> Należy przy tym dookreślić pojęcie „normalnego funkcjonowania”. Za takowe uznać należy sytuację, gdy dana osoba zachowuje się w sposób zgodny z obyczajami i prawami przyjętymi przez daną społeczność, wypełniając wszelkie obowiązki oraz korzystając z przysługujących jej praw.

<sup>3</sup> Taką typowo socjologiczną definicję podaje H. Avalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, (HSM 54), Atlanta 1995, 248, według którego o chorobie można mówić, gdy fizyczne i / lub psychiczne symptomy uniemożliwiają jednostce wypełnianie społecznych i / lub fizycznych ról, jakie nakłada na nią społeczeństwo.

kichkolwiek możliwości rozróżnienia człowieka zdrowego od chorego. Nader trudno jest także na podstawie tekstów biblijnych stwierdzić, czy dane postępowanie uważano za normalne w kategoriach psychicznych. Dla przykładu: czy uniesienie prorockie było zachowaniem naturalnym, czy też postrzegano je jako rodzaj szału spowodowanego nawiedzeniem przez bóstwo (por. grecka *μανία*)? Czy zachowanie Saula traktowano jako wyraz podejrzliwości, czy też była to już choroba psychiczna? Niestety nie sposób odpowiedzieć na te pytania. Często nie jesteśmy nawet w stanie, z racji ubóstwa źródeł, ocenić postępowania opisanego w Biblii według naszych kryteriów normy psychicznej. W pracy niniejszej postanowiono więc nie zajmować się chorobami psychicznymi. Rozważane będą jedynie przypadki schorzeń somatycznych.

Wracając zatem do określenia przedmiotu naszych badań należy stwierdzić, że Władca Choroby to taka istota, która potrafi zesłać i / lub uleczyć chorobę, rozumianą jako upośledzenie naturalnej sprawności człowieka. Od razu widać więc, że obraz biblijnego Władcy Choroby nie mieści się w ramach naszego rozumienia medycyny. We współczesnej cywilizacji euro-atlantyckiej „Władca Choroby” jest lekarz, którego zadaniem jest leczenie zgodne z prawami nauki. Nie ma zatem mowy o zsyłaniu choroby, jeśli nie liczyć broni masowego rażenia. Jahwe natomiast ogarnia swą mocą również i dotknięcie chorobą. Nie posługuje się on sztuką medyczną, lecz wystarcza jego woła zarówno do zesłania schorzenia, jak i do uleczenia. Jest to więc akt przekraczający ludzką naturę i wiedzę, co wprowadza nas w świat religii. Praca będzie zatem dotyczyła historii religii, nie zaś historii medycyny. Ta ostatnia niestety nader często traktuje wszelkiego rodzaju opisy choroby dosłownie, co prowadzi do niezrozumienia treści i sytuacji wprost zabawnych, gdy do tekstów o charakterze religijnym stosuje się metody naukowe właściwe medycynie<sup>4</sup>. Nie będzie przy tym dla nas najważniejsze czy dane wydarzenie związane z chorobą miało miejsce w rzeczywistości, czy też nie. Istotne będzie przekonanie autorów biblijnych, bowiem celem pracy jest rekonstrukcja na podstawie Biblii wierzeń hebrajskich dotyczących choroby, nie zaś odtworzenie historii Izraela. Oczywiście w miarę możliwości będziemy się starali określić czy konkretny omawiany opis ma charakter historyczny, a jeśli tak, to w jakim stopniu. Będzie to jednak pewien dodatek do naszych podstawowych rozważań.

Najważniejsze cele pracy są więc następujące: należy ustalić, w jakich przypadkach choroby Jahwe jawi się jako jej władca, w jakich zaś nim nie jest. Na-

---

<sup>4</sup> Na przykład M. Sussman rozpoznaje chorobę Jakuba po walce z aniołem. Jest nią „uszkodzenie nerwu kulszowego”. Dopuszcza on jednak możliwość, że mamy tu do czynienia z legendą mówiącą, że dotyk anioła powoduje wypadnięcie dysku. Tegoż, „Diseases in the Bible”, w: *Diseases in Antiquity. A Survey of the Diseases, Injuries and Surgery of the Early Populations*, ed. D. Brothwell, A. T. Sandison, Springfield 1967, 218-219. W takim podejściu krytyka tekstu niewiele się różni od sposobów interpretacji Biblii przez Ojców Kościoła czy Talmud.

stępnie, jakie są jego cechy, gdy występuje w roli pana zdrowia i choroby? Czy jego obraz jest zbliżony do innych bóstw bliskowschodnich, które również mogły, wedle ówczesnych wierzeń, władać chorobami? Czy posługuje się w zsyłaniu schorzenia, bądź uzdrawianiu jakimiś pomocnikami, a jeśli tak, to jakimi?<sup>5</sup> Wreszcie, dlaczego Jahwe dotyka kogoś chorobą i dlaczego z niej uzdrawia? Również i w tym wypadku należy odpowiedzieć na pytanie, czy Jahwe kieruje się podobnymi motywami jak bóstwa starożytnego Bliskiego Wschodu. Odpowiedź na powyższe pytania powinna przedstawić nam szeroką panoramę wierzeń biblijnego Izraela dotyczących problemu zdrowia i choroby. Ponieważ jednak obraz ten nie jest statyczny, lecz zmienia się wraz z przekonaniem kolejnych pokoleń autorów biblijnych, w rzeczywistości otrzymamy zbiór następujących po sobie, bądź przeplatających się religijnych pejzaży. Odpowiednio usystematyzowane ukażą nam one procesy, jakie zachodziły w interesującym nas aspekcie religii Izraela, co jest ostatecznym celem niniejszej rozprawy.

Zgodnie z tematem pracy podstawowym źródłem dla dysertacji jest Biblia Hebrajska. W pracy używano przede wszystkim czwartego wydania tak zwanej Biblii Stuttgarczkiej (dalej *BHS*)<sup>6</sup>. Aby uniknąć wymieniania innych wykorzystywanych wydań Biblii w różnych językach, pozwolimy sobie odesłać czytelnika do bibliografii umieszczonej na końcu pracy.

Ograniczenie Starego Testamentu tylko do kanonu hebrajskiego jest spowodowane kilkoma czynnikami. Z jednej strony ważne dla autora było uchwycenie typowego dla Izraela świata wierzeń. Księgi deuterokanoniczne do semickich treści często dodają składniki obce. Na przykład w Księdze Mądrości można znaleźć wiele elementów greckiego postrzegania świata, a w Księdze Tobita nie brak wpływów perskich. Z drugiej zaś strony ograniczenie materiału tylko do Biblii Hebrajskiej ułatwia porównywanie wierzeń w niej zawartych z wierzeniami Mezopotamii, Syrii i Kanaanu. Wszak wszystkie te trzy krainy były w starożytności zamieszkiwane głównie, choć nie wyłącznie, przez Semitów. Zakres czasowy niniejszej rozprawy wyznacza właśnie Biblia Hebrajska i czas jej powstawania. Także w odniesieniu do źródeł pozabiblijnych w pierwszym rzędzie interesować nas będą te, które powstały na tyle wcześnie, że mogły w jakiś sposób wpływać na autorów biblijnych, a zatem przed III-II w. p.n.Ch. Stąd wszystkie daty, o ile nie zostało to specjalnie zaznaczone, odnoszą się do czasów przed naszą erą. W ten sposób praca nie wykracza poza jeden, szeroki krąg kulturowy. Ma to na celu uniknięcie zagrożeń, jakie niesie ze sobą nadużywanie metody

---

<sup>5</sup> Mimo że praca dotyczy obrazu samego Jahwe, nie sposób nie wspominać o innych nadludzkich postaciach związanych z chorobą, a zwykle podporządkowanych Bogu Izraela. Pominięcie tych istot zubożyłoby pracę i spowodowało otrzymanie zdeformowanego obrazu, tak jak to można zauważyć np. w rozdziale mówiącym o zdrowiu i chorobie w H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, London 1974, 143-148.

<sup>6</sup> *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1990<sup>4</sup>.

porównawczej, gdy za podstawę do rozważań historycznych używa się kulturowo odległych od siebie cywilizacji. Nie znaczy to jednak, że autor nigdy nie wykroczy poza granice Biblii Hebrajskiej, choć każde odwołanie się czy to do ksiąg deuterokanonicznych, czy też tekstów qumrańskich, czy wreszcie do Nowego Testamentu będzie służyć jako element pomocniczy, nie zaś podstawa badań. Oczywiście brane będą pod uwagę także starożytne tłumaczenia greckie, łacińskie i aramejskie. Polskie tłumaczenia cytatów z Biblii Hebrajskiej znajdujących się w pracy, o ile nie zaznaczono inaczej, są własnego autorstwa. Natomiast teksty pochodzące z ksiąg deuterokanonicznych oraz z Nowego Testamentu przytaczane są za tak zwaną Biblią Poznańską (dalej *BP*) wydaną przez Księgarnię Św. Wojciecha<sup>7</sup>. Co do pisowni nazw własnych występujących w Biblii, aby nie wprowadzać niepotrzebnej wielości wersji, praca podąża wiernie za *BP*. Te zaś nazwy, przede wszystkim miejscowości, których brak w Biblii piszemy w spolszczonej formie przyjętej przez *Wielki Atlas Biblijny* wydany pod redakcją J. B. Pritcharda<sup>8</sup>. Zwykle podawane będą zarówno nazwy hebrajskie, jak i arabskie, ponieważ niekiedy znacznie się one różnią.

Powyżej zaznaczono już, że niniejsza dysertacja będzie starała się porównywać obraz Jahwe jako Władcy Choroby z obrazami bliskowschodnich bóstw, które również władały schorzeniami. Należy zatem dokładnie zarysować teren, jaki zostanie wzięty pod uwagę. Będą to Kanaan, Syria i Mezopotamia, natomiast Egipt pozostaje poza sferą naszych zainteresowań. Poruszać się więc będziemy w świecie głównie semickim. Najczęściej wymienianymi bóstwami, które wiążą się z chorobą są dla Mezopotamii Nergal, dla Syrii zaś Reszef. Należy jednak zaznaczyć, że nie będą to jedyne postacie z bliskowschodnich pantheonów i w razie potrzeby pojawiać się będą także inni bogowie i demony. O ile dla Izraela niemal jedynym źródłem, wobec narastającej anikoniczności Hebrajczyków, pozostaje Biblia, o tyle dla reszty Bliskiego Wschodu będą również wykorzystywane materiały ikonograficzne.

<sup>7</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 1-4, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1991-1993<sup>3</sup>.

<sup>8</sup> *Wielki Atlas Biblijny*, red. J. B. Pritchard, Warszawa 1994.

## 2. Plan i metody pracy

Praca niniejsza w swej zasadniczej części składać się będzie ze wstępu, trzech rozdziałów i zakończenia. Należy przy tym zaznaczyć, że szerokie studium filologiczne różnego rodzaju chorób występujących w Biblii, które pierwotnie stanowiło pierwszy rozdział, zostało w niniejszej publikacji opuszczone. Wynikało to w dużej mierze ze względów finansowych. Skrócenie pracy było także podyktowane troską o Czytelników, którym język hebrajski nie jest znany. Przebrnięcie przez długie i skomplikowane rozważania filologiczne byłoby wystawianiem ich cierpliwości na zbyt wielką próbę. Dlatego też jedynie konkluzje wynikające z tych badań zostały dodane do wstępu, jako osobna jego część.

Opierając się o te wstępne wnioski, rozdział pierwszy omawiać będzie istoty, które można określić mianem Władcy Choroby. W pierwszym rzędzie będzie to oczywiście Jahwe i jemu właśnie poświęcony będzie pierwszy podrozdział. Interesować nas będą cechy Boga Izraela, gdy zsyła, bądź uzdrowia z choroby. Wyróżnić przy tym można najczęściej pojawiające się obrazy, które omówiono w kolejnych paragrafach. Jest to obraz Jahwe – Wojownika, Jahwe – Władcy istot nadludzkich oraz obraz ręki Jahwe powodującej, lub leczącej chorobę. Kolejny podrozdział dotyczyć będzie jedynej postaci, która w tekście biblijnym jawi się jako Władca Choroby w pełni niezależny, a nawet konkurujący z Jahwe, to jest Baal-Zebuba (Baal-Zebula). Interesujące nas informacje będziemy wydobywać z tekstów biblijnych posługując się metodą filologiczną. Zestawiając zaś poszczególne przykłady zaczerpnięte z Biblii ze źródłami pozabiblijnymi, używać będziemy metody porównawczej.

Rozdział drugi przedstawi cały szereg istot, mających w Biblii związek ze zsyłaniem bądź uzdrawianiem chorób, których jednak nie można określić jako samodzielnych Władców Choroby. Niemal wszystkie one opisane zostały jako podległe Jahwe. Z rzadka jedynie brak takiej wprost wyrażonej zależności, jednak odnosi się to do zwalczanych przez jahwizm pomniejszych demonów, w świecie bliskowschodnim z natury podległych wielkim bogom. Na pierwszym miejscu omówiony zostanie Reszef. Kolejną postacią będzie Azazel, który pierwotnie był zapewne pustynnym demonem niosącym choroby. Po nim przyjdzie pora na demony: Lilit, *šēdīm* i Kosmacze; wszystkie w mniejszym lub większym stopniu związane z chorobami. Następna część poświęcona zostanie zsyłającym chorobę i uzdrawiającym aniołom, w tym Niszczycielowi. Po nich omówiony zostanie specyficzny typ anioła, jakim jest w Biblii Hebrajskiej Szatan, a na końcu znajdzie się podrozdział dotyczący czczonych w Kanaanie brązowych węży, będących wyobrażeniem bóstwa – uzdrowiciela. Podobnie jak w rozdziale pierwszym, tak też i tutaj użyte zostaną dwie metody: filologiczna i porównawcza.

Wreszcie rozdział trzeci poświęcony będzie różnorodnym przyczynom, dla których w Biblii choroba jest zsyłana bądź uzdrawiana. Na pierwszym miejscu omówione zostaną powody rażenia chorobą. W pierwszym rzędzie wymienione zostaną te przypadki, które zależą od działania człowieka. Ponieważ choroba najczęściej jest karą, wobec tego mowa będzie o różnych wykroczeniach powodujących gniew Jahwe i karę w postaci choroby. W dalszej kolejności omówione zostaną te wzmianki o zesłaniu choroby, w których nie zależy ona bezpośrednio od człowieka, lecz przede wszystkim od Boga. Podobną strukturę będzie miał drugi podrozdział dotyczący przyczyn uzdrawiania z choroby. I tutaj na pierwszym miejscu wymienione zostaną te działania człowieka, które wedle Biblii mają przynieść mu uzdrowienie. Następnie pojawią się opisy uzdrowień, w których brak bezpośredniego przełożenia postępowania człowieka na jego uleczenie. Każdy z paragrafów będzie zawierał nawiązanie do źródeł pozabiblijnych i określał, czy dany powód zesłania bądź uzdrowienia jest obecny w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu, czy też nie. W miarę możliwości będziemy także określali czas powstania poszczególnych miejsc biblijnych, tak aby uchwycić ewentualne procesy polegające na pojawianiu się, lub zanikaniu poszczególnych przyczyn boskiej interwencji w zdrowie człowieka. I tym razem zastosowane zostaną metody filologiczna i porównawcza.

Kolejną częścią pracy będzie zakończenie syntetycznie przedstawiające ustalenia poszczególnych rozdziałów oraz wyciągające wnioski odnoszące się do całej pracy. W tym miejscu należy zaznaczyć, że pewność wniosków tak w zakończeniu jak i w rozdziałach układa się na dwóch poziomach. Wnioski dotyczące samego występowania poszczególnych obrazów tak Jahwe, jak i innych postaci władających chorobą w Biblii mają charakter pewny. Podobnie jest z ustaleniami dotyczącymi przyczyn zsyłania i uzdrawiania schorzeń. Natomiast wnioski odnoszące się do przemian w czasie, tak przedstawiania osób władających chorobą jak i motywów ich postępowania, nie zawsze są już tak oczywiste. Większa ostrożność wynika w tym wypadku z ciągle bardzo niepewnego datowania wielu miejsc w Biblii. Błędne określenie czasu powstania nawet jednego czy dwóch przypadków, czego w obecnym stanie badań nie da się wykluczyć, może skutkować zafałszowaniem wyników. Stąd próba rekonstrukcji procesów, jakim podlegały poszczególne postacie panujące nad chorobą oraz przyczyny ich działania, będzie obarczona nieco większym ryzykiem błędu.

Po końcowych wnioskach umieszczony zostanie wykaz skrótów i bibliografia podzielona na trzy działy: teksty Biblii, następnie encyklopedie, słowniki i autorskie hasła słownikowe, wreszcie opracowania i inne źródła. Na końcu pracy znajdzie się tabela transkrypcji oraz indeks cytatów biblijnych.

Po omówieniu budowy pracy, musimy poświęcić nieco uwagi zastosowanym metodom. Powyżej już je wymieniliśmy, są to: metoda filologiczna oraz porównawcza. Obie używane są praktycznie w całej pracy. Pierwsza z nich ma

nam umożliwić wyciągnięcie poprawnych wniosków z interesującego nas tekstu. Aby to było możliwe, musimy krok za krokiem przejść wszystkie etapy tej metody. Najpierw więc z całości tekstu Biblii wyróżniamy te miejsca, które nas interesują, a zatem zawierające jakąkolwiek wzmiankę o chorobie. Następnie sprawdzamy ich autentyczność, co w przypadku Biblii oznacza pytanie o stan zachowania tekstu: czy nie jest on skażony, czy najważniejsze rękopisy tak hebrajskie, jak i starożytnych tłumaczeń są zgodne. Oczywiście studia tego typu wykonali już dawno egzegeci biblijni, do nas więc należy zapoznanie się z wynikami prac i ich uwzględnienie. Mając już wybór ważnych dla nas tekstów i będąc pewnymi, że są one poprawnie zachowane musimy zadać pytanie o ich prawdziwe znaczenie. Tutaj jest miejsce na pracę czysto filologiczną, bowiem badając tak język hebrajski, jak i języki pokrewne należy ustalić, co wyrażało w danym kontekście słowo oznaczające chorobę. Wreszcie możemy zbadać, czy zesłanie lub uleczenie choroby wiąże się z jakąś postacią, a więc czy występuje interesujący nas Władca Choroby. Tego typu rozważania były prowadzone przede wszystkim we wstępnym etapie pracy, którego wyniki streszczone są w ostatniej części wstępu. W rozdziałach wzbogacone są one o próby ustalenia czasu powstania danego tekstu, co jest konieczne dla poznania procesów zachodzących w religii biblijnego Izraela. Często obok czasu, będziemy starali się ustalić również środowisko, w jakim powstały poszczególne biblijne przykłady. Oczywiście będziemy także zadawać podstawowe pytania: kto jest Władcą Choroby i jakie są jego cechy, a wreszcie dlaczego zsyła lub leczy chorobę. Odpowiedzi na te pytania udzieli nam uważna analiza tekstu biblijnego.

Po przeprowadzeniu powyżej przedstawionych badań należało porównać ich wyniki z danymi uzyskanymi ze źródeł pozabiblijnych. Do tego celu służyła metoda porównawcza. Od razu musimy zaznaczyć, że nie będziemy tu stosować metody porównawczej tak, jak jej używali wielcy komparatyści religii, na przykład J. Frazer w swej *Złotej gałęzi*<sup>9</sup> czy też M. Eliade w *Traktacie o historii religii*<sup>10</sup>. Nie jest bowiem naszym celem odkrycie archetypów wspólnych dla religijnych zachowań całej ludzkości. Nie chodzi nam o badanie natury „homo religiosus” w ogóle. Ograniczamy nasze rozważania tylko do jednego problemu – obrazu boskiego Władcy Choroby, a za podstawę służy nam jedno źródło: Biblia. W związku z tym celem badań porównawczych jest ukazanie tła biblijnych wierzeń, dla ich lepszego zrozumienia. Nie możemy więc sięgać po materiał zgromadzony na przykład w Ameryce Południowej czy też w Oceanii, choć nie wątpimy, że C. Lévi-Strauss albo B. Malinowski postąpiliby właśnie w ten sposób. Dla nas podstawowym ogranicznikiem w stosowaniu metody porównawczej będzie możliwość wpływu badanych wierzeń na religię Hebrajczyków. Nikt

<sup>9</sup> J. G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1965<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993<sup>2</sup>.

zaś nie neguje wpływów najprężniej rozwijającej się cywilizacji mezopotamskiej oraz kultury starożytnej Syrii na Izrael. Dlatego też, jak to już wstępnie sygnalizowaliśmy, zawężimy nasze badania do rejonów położonych nad Eufratem, Tygrysem, Orontesem i Jordanem. Kraje te tworzyły stosunkowo spójny kulturowo region. Zamieszkiwane były głównie przez Semitów, ewidentne są więc podobieństwa językowe. Również ich wierzenia mają wiele cech wspólnych, tym lepiej widocznych, jeśli porównamy je z innymi krajami geograficznie niezbyt odległymi, jednak o różnej etnicznie ludności, takimi jak Egipt czy Persja. Ponadto kontakty między nimi ułatwiały silne więzi gospodarcze, a nierzadko także polityczne. Oczywiście nie sposób zaprzeczyć, że choćby wymieniony Egipt również wywierał znaczący wpływ na Hebrajczyków, jednak względnie łatwo jest wyróżnić te elementy kultury Izraela, które zaczerpnięte zostały z kraju nad Nilem. Nikt nie może mieć wątpliwości, że na przykład skarabeusze opatrzone hebrajskimi napisami znajdujące w Jerozolimie czy Lakisz są efektem wpływów egipskich, nie zaś oryginalnym wytworem kultury Izraela. Będziemy więc stosować metodę porównawczą ograniczając ją tylko do krain tworzących swoisty, jeśli użyć tego terminu, starożytny semicki krąg kulturowy. Podstawą naszych porównań będą źródła pisane, jednak niekiedy będziemy odwoływać się także do źródeł ikonograficznych. Cele takich badań są dwójakiego rodzaju. Po pierwsze należy wychwycić podobieństwa i różnice. Jest to pierwszy, podstawowy etap. Po wtóre zaś musimy ustalić pochodzenie owych podobieństw i różnic. Czy wynikają one z wpływów innych kultur, czy też można przyjąć, że powstały w wyniku autonomicznie zachodzących procesów? Jeśli należy dopatrywać się związków, to kiedy i dlaczego one powstały, jeśli zaś nie, to dlaczego pokrewne sobie kultury podążały różnymi drogami rozwoju? Tego typu rozważania powinny doprowadzić nas do ustalenia, jakie więzi łączyły biblijny obraz Władcy Choroby z jego mezopotamskimi i syro-kananejskimi odpowiednikami.

### 3. Stan badań

Przystępując do omówienia stanu badań musimy zaznaczyć, że dotychczasowe prace nad problemami podjętymi w niniejszej dysertacji nigdy nie obejmowały całości interesujących nas zagadnień. Stąd też pomocna literatura rozkłada się pomiędzy poszczególne rozdziały bardzo nierównomiernie. Dla niektórych zagadnień dysponujemy dobrymi i stosunkowo nowymi opracowaniami, dla innych zaś są one nieaktualne, lub brak ich zupełnie. W tej sytuacji najlepszą metodą wydaje się omówienie literatury dotyczącej poszczególnych zagadnień.

Pierwszy etap pracy miał charakter studiów filologicznych. W dotychczasowej literaturze brak jest choćby próby omówienia wszystkich biblijnych przykładów wspominających o zesłaniu lub uzdrowieniu z choroby. Istnieją wprawdzie monografie poświęcone chorobom w Biblii, choćby wciąż niezastąpione dzieło J. Preussa<sup>11</sup>, albo nowsza praca K. Seybolda<sup>12</sup>, jednak są to opracowania dotyczące w gruncie rzeczy historii medycyny, stąd badające źródło pod innym kątem. Musieliśmy więc samodzielnie przeprowadzić analizę interesujących nas miejsc w Biblii. Konieczną pomocą w tym zadaniu były słowniki. Używano przede wszystkim dwóch podstawowych, wielkich słowników biblijnej hebrajszczyzny, czyli słownika F. Browna, S. Drivera i C. Briggsa (dalej *BDB*)<sup>13</sup>, opartego jeszcze na dziele Geseniusa oraz pracy, którą zapoczątkował L. Koehler, a ostatecznie wydali W. Baumgartner i J. Stamm wraz z pomocnikami (dalej *HAL*)<sup>14</sup>. Obok tego wykorzystywany był także słownik F. Zorella<sup>15</sup>, a z polskich najnowszy autorstwa P. Briksa<sup>16</sup>. Należy także zaznaczyć, że wobec dalekiej jeszcze od ukończenia edycji nowego słownika pod redakcją D. Clinesa oraz nieco innej jego konstrukcji, postanowiono nie cytować tego dzieła<sup>17</sup>. Nieodzwonne było także porównywanie wyrazów hebrajskich z pokrewnymi słowami występującymi w innych starożytnych językach semickich, przede wszystkim z akadyjskim, bowiem jest to bez wątpienia najlepiej znany język starożytnego Bliskiego Wschodu. Pomocą służyły tu dwa słowniki, pierwszy autorstwa W. von Sodena (dalej *AHw*)<sup>18</sup>, a drugi to wielki słownik opracowywany w Chicago (dalej *CAD*)<sup>19</sup>. Z kolei dla paraleli z językiem ugaryckim sięgano

<sup>11</sup> J. Preuss, *Biblisch-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt*, Berlin 1911. Z jeszcze wcześniejszych prac wymienić można dzieło W. Ebsteina, *Die Medizin im Alten Testament*, Göttingen 1901.

<sup>12</sup> K. Seybold, U. B. Müller, *Sickness and Healing*, Nashville 1981. Praca ta dotyczy zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Autorem pierwszej części poświęconej Biblii Hebrajskiej jest K. Seybold.

<sup>13</sup> *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, Oxford 1957.

<sup>14</sup> *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Bd. 1-4*, ed. L. Koehler, W. Baumgartner et al., Leiden 1967-1990. Angielskie tłumaczenie tego słownika ukazało się w latach 1994-1999.

<sup>15</sup> F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1964.

<sup>16</sup> P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999.

<sup>17</sup> *The Dictionary of Classical Hebrew, vol. 1-*, ed. D. J. A. Clines, Sheffield 1993-.

<sup>18</sup> W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch, Bd. I-III*, Wiesbaden 1958-1981.

<sup>19</sup> *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of Chicago, vol. 1-*, ed. I. J. Gelb, Th. Jacobsen, B. Landsberger, A. L. Oppenheim et al., Chicago 1956-.

przede wszystkim do nowego słownika opracowanego przez hiszpańskich uczonych G. del Olmo Lete i J. Sanmartína (dalej *DUL*)<sup>20</sup>.

Pierwszy rozdział poświęcony jest w głównej mierze samemu Jahwe zsyłającemu i leczącemu różne schorzenia. Jeśli chodzi o obraz Jahwe – Lekarza był on dość dokładnie omawiany w pracach opublikowanych w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych. Mowa to o dziełach M. Browna<sup>21</sup> oraz wspomnianego już wcześniej J. Wilkinsona<sup>22</sup>. Obie te książki dotyczą jednak zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, co siłą rzeczy prowadzi do nieco pobieżnej analizy ze względu na objętość i zróżnicowanie źródła. Autorzy ci nie podejmują się omówienia wszystkich interesujących przypadków, skupiając się jedynie na wybranych przykładach. Ponadto praca M. Browna bliższa jest teologii, aniżeli historii religii, co powoduje, że jest ona w dużej mierze pozbawiona, istotnych z naszego punktu widzenia, elementów krytyki tekstu. Z kolei dzieło J. Wilkinsona zajmuje się przede wszystkim medycznym aspektem omawianych problemów. Wreszcie obaj autorzy, zgodnie z tytułami swych prac, interesują się głównie – choć szczególnie w przypadku J. Wilkinsona musimy zaznaczyć, że nie wyłącznie – uleczeniem choroby. Jak jednak zobaczymy uzdrawianie przez Boga Izraela jest zdecydowanie rzadsze, aniżeli zsyłanie przezeń schorzeń. Zatem prace te nie omawiają całości, ani nawet większości przypadków, w których Jahwe jawi się jako Władca Choroby. Również uzdrawianie jest głównym obiektem zainteresowań H. Avalosa<sup>23</sup>, zwraca on jednak szczególną uwagę nie na obraz Jahwe, lecz na rolę świątyni i kapłanów. Należy tu zauważyć, że autor ten jest twórcą nader kontrowersyjnej tezy mówiącej o istnieniu całego systemu powszechnej opieki zdrowotnej związanej ze świątyniami. System taki miał istnieć tak na Bliskim Wschodzie, jak i w Grecji. Nie można nie zauważyć, że Avalos w swym studium posługuje się metodami właściwymi socjologii, co budzi wątpliwości natury metodologicznej.

Niestety brak jest jakiegokolwiek większej monografii omawiającej obraz Jahwe zsyłającego choroby. Jedynie dla opracowania wyobrażenia Jahwe – Łuczownika bardzo przydatny okazał się artykuł B. Couroyera<sup>24</sup>, a obraz Jahwe – Władcy istot nadludzkich częściowo omówiony był w dość już starym studium

---

<sup>20</sup> G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, vol. 1-2, (Handbook of Oriental Studies. Section 1: The Near and Middle East 67), Leiden 2003.

<sup>21</sup> M. L. Brown, *Israel's Divine Healer*, (Studies in Old Testament Biblical Theology), Carlisle 1995.

<sup>22</sup> Wilkinson, *The Bible and the Healing*.

<sup>23</sup> Avalos, *Illness and Health Care*.

<sup>24</sup> B. Couroyer, „L'arc d'airain”, *RB* 72 (1965), 508-514.

A. Caquot<sup>25</sup>. Natomiast wyrażeniu „ręka Jahwe” w kontekście władania chorobą poświęcony jest artykuł J. Roberta<sup>26</sup>. Najbardziej nas interesująca perykopa mówiąca o zesłaniu choroby przez „rękę Jahwe” na Filistynów szeroko omówiona została właśnie przez J. Roberta wraz z P. Millerem<sup>27</sup>.

Ponieważ praca ma charakter porównawczy, musimy wspomnieć o dziełach poświęconych bliskowschodnim bóstwom, które mogą być porównywane z Jahwe panującym nad chorobami. Są to przede wszystkim monografie poświęcone mezopotamskiemu Nergalowi pióra E. von Weihera<sup>28</sup> i syro-kananejskiemu Reszefowi napisana przez W. Fulco<sup>29</sup>. Prace te jednak, powstałe około trzydziestu lat temu, wymagają wielu uzupełnień, szczególnie dzieło dotyczące Reszefa. Obok monografii należy wspomnieć zbiory tekstów bliskowschodnich, które zdecydowanie ułatwiają dostęp do źródeł. Zaliczyć do nich można wciąż chętnie używany i względnie powszechnie dostępny (nawet w Polsce) *ANET*<sup>30</sup>, bardzo dobry niemiecki *TUAT*<sup>31</sup> oraz niedawno wydany *CS*<sup>32</sup>. Dodać do tego należy zbiór tekstów sumeryjskich w tłumaczeniu Th. Jacobsena<sup>33</sup> i akadycznych opracowany przez B. Fostera<sup>34</sup>. Dla tekstów ugaryckich podstawowy jest zbiór wydany przez M. Dietricha, O. Loreta i J. Sanmartína (dalej *KTU*)<sup>35</sup>. Niedawno ukazały się także dwa kompletne, bądź niemal kompletne, tłumaczenia tych

<sup>25</sup> A. Caquot, „Sur quelques démons de l’Ancien Testament: Resheph, Qeteb, Deber”, *Semitica* 6 (1956), 53-68.

<sup>26</sup> J. J. M. Roberts, „The Hand of Yahweh”, *VT* 21 (1971), 244-251.

<sup>27</sup> P. D. Miller, J. J. M. Roberts, *The Hand of the Lord: A Reassessment of the 'Ark Narrative' of 1 Samuel*, (The John Hopkins Near Eastern Studies), Baltimore 1977.

<sup>28</sup> E. von Weiher, *Der babylonische Gott Nergal*, (AOAT 11), Neukirchen – Vluyn 1971.

<sup>29</sup> W. Fulco, *The Canaanite God Resheph*, New Heaven 1976.

<sup>30</sup> *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton 1969<sup>3</sup>.

<sup>31</sup> *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. 1: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte; Bd. 2: Orakel, Rituale. Bau- und Votivinschriften. Lieder und Gebete; Bd. 3: Weisheitstexte, Mythen und Epen*, ed. R. Borger, H. Lutzmann et al., Gütersloh 1982-1997.

<sup>32</sup> *The Context of Scripture, vol. 1: Canonical Compositions of the Biblical World, vol. 2: Monumental Inscriptions from the Biblical World, vol. 3: Archival Documents from the Biblical World*, ed. W. W. Hallo, J. L. Younger Jr., Leiden 1997-2002.

<sup>33</sup> Th. Jacobsen, *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translations*, New Heaven 1987.

<sup>34</sup> B. R. Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature, vol. 1-2*, Bethesda 1993<sup>1</sup>.

<sup>35</sup> M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *Die Keilalphabetische Texte aus Ugarit*, (AOAT 24), Neukirchen - Vluyn 1976. Uzupełnione i zdecydowanie lepsze od strony edytorskiej (po prostu czytelne!) drugie wydanie w języku angielskim, cytowane jako *KTU<sup>2</sup>: The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 8), Münster 1995.

utworów; jeden pod redakcją S. Parkera (dalej *UNP*)<sup>36</sup>, drugi zaś pióra N. Wyatta (dalej *RTU*)<sup>37</sup>. Ponieważ dostępność powyższych dzieł jest w Polsce znikoma, aby ułatwić dotarcie do któregośkolwiek z nich, przyjęliśmy zasadę, że w przypisach będą podawane wszystkie z wyżej wymienionych pozycji, o ile występuje w nich przytoczone źródło. Na koniec należy zaznaczyć, że część najważniejszych tekstów mezopotamskich ukazała się w tłumaczeniu na język polski w serii *Antologia Literatury Mezopotamskiej*<sup>38</sup>. Niestety wydawnictwo to obejmuje tylko mity i eposy, a więc brakuje w nim wielu wykorzystywanych w niniejszej pracy źródeł. Oczywiście powyższa literatura była niezmiernie przydatna także w kolejnych rozdziałach.

Dla opracowywania drugiej części niniejszej pracy niezastąpiony był świetny słownik poświęcony bóstwom i demonom występującym w Biblii – *Dictionary of Deities and Demons* (dalej *DDD*)<sup>39</sup>. Podkreślić tu należy solidną bibliografię, która uzupełnia tekst każdego hasła. Bardzo dobrze napisany artykuł poświęcony Baal-Zebubowi (Baal-Zebulowi) przydatny był już w pierwszym rozdziale. Podobnie pomocne były hasła dotyczące Reszefa, Azazela, różnych demonów, aniołów, Szatana i brązowego węża. Z pomocy słownikowych, użytecznych w pracach nad drugim rozdziałem, oprócz *DDD*, wymienić należy także *The Anchor Bible Dictionary* (dalej *ABD*)<sup>40</sup>, najnowszy wielki słownik biblijny oraz również stosunkowo niedawno ukończony, choć edycja jego zajęła trzydzieści lat, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*<sup>41</sup>.

Samemu Reszefowi poświęcona była wspomniana już powyżej książka W. Fulco, jednak koniecznie należy ją uzupełniać nowszymi pracami. Można więc sięgać na przykład do odpowiednich rozdziałów dzieła E. Lipińskiego poświęconego bóstwom fenickim i punickim<sup>42</sup>. Podobnie Reszefa dotyczy część pracy F. Pomponio i P. Xelli o bóstwach eblaickich<sup>43</sup>. Z kolei dla badań nad

<sup>36</sup> *Ugaritic Narrative Poetry*, ed. S. B. Parker, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World Series 9), Atlanta 1997.

<sup>37</sup> N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues*, (The Biblical Seminar 53), Sheffield 1998.

<sup>38</sup> *Mity akadyjskie*, tł. O. Drewnowska-Rymarz, K. Gawlikowska, M. Kapelański, K. Lyczkowska, P. Puchta, M. Stolarczyk, Warszawa 2000; *Mity sumeryjskie*, tł. K. Szarzyńska, Warszawa 2000; *Epos o Gilgameszu*, tł. K. Lyczkowska, P. Puchta, M. Kapelański, Warszawa 2003; *Eposy sumeryjskie*, tł. K. Szarzyńska, Warszawa 2003.

<sup>39</sup> *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, Leiden 1995. Drugie, nieznacznie zmienione wydanie w 1999.

<sup>40</sup> *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, electronic edition, New York 1996.

<sup>41</sup> *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. I-X*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1970-2000.

<sup>42</sup> E. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, (OLA 64, *Studia Phoenicia* XIV), Leuven 1995.

<sup>43</sup> F. Pomponio, P. Xella, *Les dieux d'Ebla. Étude analytique des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du IIIe millénaire*, (AOAT 245), Münster 1997.

ikonografią Reszefa niezastąpiona jest praca I. Corneliusa<sup>44</sup>. Oprócz tych dużych monografii, literatura przedmiotu obfituje w całą serię artykułów poświęconych różnym aspektom kultu Reszefa. W miarę potrzeby są one cytowane w odpowiednim podrozdziale niniejszej dysertacji.

Z kolei na temat Azazela brak jest osobnej, dużej pracy. Stosunkowo niedawno pojawiły się natomiast dwa artykuły poświęcone właśnie Azazelowi, jeden pióra C. Carmichaela<sup>45</sup>, drugi zaś J. de Roo<sup>46</sup>. Niestety oba zawierają dość kontrowersyjne tezy, jak to starał się już wcześniej wykazać autor niniejszej rozprawy<sup>47</sup>. Bardzo ciekawe uwagi na temat rytuału wypędzania kozła na pustynię można znaleźć w pracy D. Wrighta<sup>48</sup> poświęconej odsuwaniu nieczystości rytualnej oraz w obszernym artykule B. Janowskiego i G. Wilhelma<sup>49</sup>. Niestety nie byliśmy w stanie w pełni wykorzystać bardzo ciekawej i obszernej pracy V. Haasa, ponieważ ukazała się ona dopiero w 2003 roku<sup>50</sup>. Omawia ona, istotne w rozważaniach nad Azazelem, hetyckie podejście do medycyny i magii.

Lilit poświęcono wiele prac, jednak niestety głównie w kontekście opowieści talmudycznych. Dla studiów o Lilit biblijnej decydujące znaczenie mają teksty qumrańskie oraz paralele mezopotamskie. Tak w przypadku Lilit, jak i w innych miejscach pracy, gdy zachodziła potrzeba zacytowania tekstów z Qumran posługiwano się polskim tłumaczeniem autorstwa P. Muchowskiego oraz jego komentarzem<sup>51</sup>. Natomiast dla studiów porównawczych z Mezopotamią nader użyteczny był wciąż nieukończony wielki *Reallexikon der Assyriologie* (dalej *RLA*)<sup>52</sup>. Dotyczy to zarówno studiów nad Lilit, jak i innymi demonami. W przypadku Kosmaczy, dla których brak odpowiednika w tekstach mezopotamskich, wobec braku źródeł pisanych, oparliśmy się w dużej mierze na źródłach ikono-

<sup>44</sup> I. Cornelius, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c.1500-1000 B.C.E.)*, (OBO 140), Freiburg - Göttingen 1994.

<sup>45</sup> C. Carmichael, „The Origin of the Scapegoat Ritual”, *VT* 50 (2000), 167-182.

<sup>46</sup> J. C. R. de Roo, „Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?”, *Biblica* 81 (2000), 233-241.

<sup>47</sup> M. Münnich, „Azazel – nowe interpretacje”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 55 (2002), 89-108.

<sup>48</sup> D. P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, (SBL.DS 101), Atlanta 1987.

<sup>49</sup> B. Janowski, G. Wilhelm, „Der Bock, der die Sünden hinaustragt. Zur Religionsgeschichte des Azazel - Ritus Lev 16,10.21f”, w: *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, ed. B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm, (OBO 129), Fribourg - Göttingen 1993, 106-169.

<sup>50</sup> V. Haas, D. Bawanypeck, *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient, vol. I-II*, Berlin - New York 2003.

<sup>51</sup> P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, (Biblioteka Zwojów 5), Kraków 1996; P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, (Biblioteka Zwojów 7), Kraków 2000.

<sup>52</sup> *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie, Bd. 1-*, ed. E. Ebeling, B. Meissner et al., Berlin 1932-.

graficznych. Nie możemy omawiać tu stanu badań nad całą ikonografią starożytnego Bliskiego Wschodu, a szczególnie najbardziej dla nas istotną gliptyką, bowiem dziedziny te mają swoją własną, bardzo rozbudowaną literaturę. Dla wstępnego zorientowania się w problemach bliskowschodnich źródeł ikonograficznych można polecić stosunkowo niedawno wydaną pracę D. Collon<sup>53</sup> oraz całą grupę publikacji wydawanych w serii *Orbis Biblicus et Orientalis*, gdzie głównym moderatorem badań jest O. Keel.

O biblijnych aniołach najwięcej cennych uwag znaleźć można w teologiach Starego Testamentu, wśród których na pierwszym miejscu należy wymienić, wciąż niezastąpione, wielkie dzieło G. von Rada<sup>54</sup>. Zresztą praca ta pomocna była także w opracowywaniu wielu innych problemów poruszanych w tej dysertacji.

W przypadku Szatana mamy sytuację dość wyjątkową, w porównaniu z poprzednimi podrozdziałami, dysponujemy bowiem całkiem dobrą książką polskiego autora. Mowa tu o wprawdzie niewielkiej, lecz wartościowej pracy R. Zająca<sup>55</sup>. Ponadto użyteczne są: monografia P. Day'a<sup>56</sup> oraz cenny artykuł H. Haaga<sup>57</sup>.

Wreszcie dla studiów o wężu brązowym, jak i szerzej – o biblijnej symbolice węży, ważną była praca K. Joines<sup>58</sup>. Ponieważ badania te łączyły się z kultem takich bóstw jak Horon i Eshmun, istotną okazała się również literatura poświęcona tym właśnie bogom. Jako szczególnie istotne można tu wymienić artykuły E. Lipińskiego<sup>59</sup> oraz J. Gray'a<sup>60</sup>. Na koniec należy także wspomnieć o pracy K. Kościelniaka<sup>61</sup>. Ta jej część, która poświęcona jest Biblii w dużej mierze dotyczy zagadnień omawianych w drugim rozdziale niniejszej dysertacji. Niestety można odnieść wrażenie, że autor zdecydowanie lepiej orientuje się w problematyce islamu, a w odniesieniu do zagadnień biblijnych korzysta niemal wyłącznie z *DDD*.

O ile w badaniach podjętych w drugim rozdziale mogliśmy posłużyć się całkiem bogatą literaturą, o tyle w trzeciej części widoczny jest niemal zupełny brak opracowań interesujących nas zagadnień. Wyjątkiem jest świetna praca K.

<sup>53</sup> D. Collon, *Ancient Near Eastern Art*, London 1995.

<sup>54</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1974.

<sup>55</sup> R. Zając, *Szatan w Starym Testamencie*, Lublin 1998.

<sup>56</sup> P. L. Day, *An Adversary in Heaven; Satan in the Hebrew Bible*, (HSM 43), Atlanta 1988.

<sup>57</sup> H. Haag, „Satan im Alten Testament”, w: *Teufelsglaube*, ed. H. Haag, Tübingen 1974, 192-217.

<sup>58</sup> K. R. Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archeological, and Literary Studies*, Haddonfield 1974.

<sup>59</sup> E. Lipiński, „Eshmun, ‘Healer’”, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli* 23 (1973), 161-183.

<sup>60</sup> J. Gray, „The Canaanite God Horon”, *JNES* 8 (1949), 27-34.

<sup>61</sup> K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie*, Kraków 1999.

van der Toorn<sup>62</sup>, która – podobnie jak niniejsza dysertacja – ma charakter porównawczy. Dotyczy ona jednak tylko przyczyn zsyłania choroby i to wyłącznie w kontekście kary. Ponadto w całej pracy wykorzystywane były różne komentarze biblijne, przede wszystkim z serii: Anchor Bible, Biblischer Kommentar oraz Word Biblical Commentary.

Na koniec należy się wyjaśnienie dotyczące literatury poświęconej datowaniu tekstów biblijnych. Jest to szczególnie istotne w odniesieniu do Pięcioksięgu w kontekście dzieł dostępnych dla polskiego czytelnika. W polskiej literaturze, zarówno tej o charakterze naukowym<sup>63</sup>, jak i popularnym<sup>64</sup>, wciąż króluje bowiem tradycyjny pogląd postrzegający Pięcioksiąg jako kompilację czterech źródeł, powstałych odpowiednio: źródło jahwistyczne (J) w X w., elohistyczne (E) w VIII w., deuteronomiczne (D) w VIII-VII w. i kapłańskie (P) w VI-V w. O ile dwa ostatnie źródła ostały się krytyce i to nawet tej najostrożniejszej, prowadzonej przez tzw. szkołę minimalistyczną, o tyle czas powstania, a nawet istnienie jako ukształtowanych zbiorów literackich, pierwszych dwóch źródeł budzi poważne wątpliwości. Odrzucić bowiem należy podstawowy wyróżnik, jakim było dotychczas używanie imienia Jahwe (J) i Elohim (E). Szczególnie w odniesieniu do E rodzą się pytania czy źródło to istniało kiedykolwiek jako odrębna całość? Także problematyczne jest nie tylko wczesne datowanie J, ale również zaliczanie doń poszczególnych miejsc, co w praktyce prowadzi do rozbicia dawnego źródła na szereg mniejszych, niezależnych opowieści i cykli. Na tym tle rodzą się nowe, kontrowersyjne hipotezy, jak na przykład próba datowania J na okres niewoli babilońskiej przez van Setersa<sup>65</sup>. Dobry przegląd nowszych trendów w interpretacji Pięcioksięgu daje wyjątkowa w polskiej literaturze praca Lemańskiego<sup>66</sup>. Wobec takiego stanu badań najsluszniejsze wydaje się ostrożne datowanie, nie według przynależności do tego, czy innego hipotetycznego źródła, lecz na podstawie wewnętrznych cech poszczególnych małych opowiadań. Często też będziemy musieli wyznaczyć niemożność jakiegokolwiek umieszczenia w czasie konkretnego passusu, zwykle ze względu na widoczne wielokrotne przeredagowywanie opowieści. Szczególnie odnosić się to będzie to opowiadań o patriarchach, dotychczas będących swego rodzaju polem eksperymentalnym nowych hipotez.

<sup>62</sup> K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, (Studia Semitica Neerlandica 22), Assen - Maastricht 1985.

<sup>63</sup> Np.: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990; J. S. Synowiec, *Pięcioksiąg*, Kraków 2000.

<sup>64</sup> Np.: E. Charpentier, *Czytając Stary Testament*, Włocławek 1993; A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994.

<sup>65</sup> Zob. np. ostatnie dzieło tego autora podsumowujące dotychczasowe badania: J. van Seters, *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, (Trajectories 1), Sheffield 1999.

<sup>66</sup> J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, (Studia Biblica 4), Kielce 2002.

Zamykając omówienie stanu badań należy zaznaczyć, że w wielu miejscach odczuwaliśmy nader bolesny brak dostępu do wartościowych dzieł obcojęzycznych. Jest to niestety stała bolączka polskich badań dotyczących starożytności. Zdajemy więc sobie sprawę z ułomności cytowanej literatury i z przykrością musimy przytaczać niektóre prace za innymi autorami.

#### 4. Biblijne określenia choroby

Rozpoczynając zbieranie materiałów do niniejszej pracy autor poczuł się jak rybak, który stoi na brzegu morza przed wyruszeniem na połów, jednak nie wie, co przyniesie mu głębina i jakiej wobec tego sieci ma użyć. Tak bowiem trzeba było stanąć przed morzem tekstu Biblii i wybrać kryterium, które będzie najbardziej przydatne do wyławiania użytecznych miejsc. Ostatecznie zdecydowano się na zastosowanie – używając dalej rybackich metafor – trzech sieci, które ukążą nam te miejsca w Biblii, w których mowa jest o jakiegokolwiek chorobie somatycznej.

Pierwsza z owych sieci służyła znalezieniu słów ogólnie wyrażających chorobę, niekonkretyzujących jednak jej charakteru. Należy tu zaznaczyć, że pominięto te miejsca, w których choroba była użyta w sensie przenośnym, na przykład dla określenia grzechu, albo upadku państwa. Dzięki takiemu kryterium udało się zebrać następujące wyrażenia:

חלה (*hālāh*) „być chorym” (Rdz 48,1; Pwt 29,21; 1 Sm 30,13; 2 Sm 13,2; 1 Krl 14,1.5; 15,23; 1 Krl 17,17; 2 Krl 1,2; 8,7.29; 13,14; 20,1.12; 2 Krn 16,12; 22,6; 32,24; Ps 35,13; Iz 38,1.9; 39,1; 53,10; Dn 8,27; Oz 7,5; Mi 6,13; Ma 1,8.13);

חלי (*hōlī*) „choroba” (Pwt 7,15; 28,59.61; 1 Krl 17,17; 2 Krl 1,2; 8,8.9; 13,14; 2 Krn 16,12<sup>x2</sup>; 21,15<sup>x2</sup>.18.19; Ps 41,4; Koh 5,16; Iz 1,5; 38,9; 53,3.4; Jr 6,7);

מחלה (*mahālāh*), מחלה (*mahāleh*) „choroba” (Wj 15,26; 23,25; 1 Krl 8,37; 2 Krn 6,28; 21,15; Prz 18,14);

תחלואים (*tahālu’īm*) „choroby” (Pwt 29,21; 2 Krn 21,19; Ps 103,3; Jr 14,18; 16,4);

דני (*d<sup>w</sup>waj*), מדוה (*madweh*) „słabość” (Ps 41,4; Pwt 7,15; 28,60);

דוה (*dāweh*), דוי (*dawwā*) „osłabiony” (Lm 1,13; Iz 1,5);

דבר (*deber*) „zaraza” (Wj 5,3; 9,3.15; Kpł 26,25; Lb 14,12; Pwt 28,21; 2 Sm 24,13.15; 1 Krl 8,37; 1 Krn 21,12.14; 2 Krn 6,28; 7,13; 20,9; Ps 78,50; 91,3.6; Jr 14,12; 21,6.7.9; 24,10; 27,8.13; 28,8; 29,17.18; 32,24.36; 34,17; 38,2; 42,17.22; 44,13; Ez 5,12.17; 6,11.12; 7,15<sup>x2</sup>; 12,16; 14,19.21; 28,23; 33,27; 38,22; Oz 13,14; Am 4,10; Ha 3,5);

קטב (*qeteb*) „pomór” (Pwt 32,24; Ps 91,6; Oz 13,14);

Natomiast druga sieć przynosiła wszelkie nazwy poszczególnych schorzeń.

Są to:

רֶשֶׁף (*rešef*) „żar [gorączki]” (Pwt 32,24; Jb 5,7; Ps 76,4; 78,48; Pnp 8,6<sup>x2</sup>; Ha 3,5);

צָרְעָה (*šāra ‘at*) „trąd” (Pwt 24,8; 2 Krl 5,3.6.7.27; 2 Krn 26,19);

צָרוּעַ, מְצָרְעָה, מְצָרְעָה (*šārūa ‘, m<sup>e</sup>šōrā ‘, m<sup>e</sup>šōra ‘at*) „trędowaty /-a” (Wj 4,6.7; Lb 12,10<sup>x2</sup>; 2 Sm 3,29; 2 Krl 5,1.11.27; 7,3.8; 15,5; 2 Krn 26,20.21<sup>x2</sup>);

שֶׁחִין (*š<sup>e</sup>hin*) „egzema” (Wj 9,9-11<sup>x4</sup>; Kpl 13,18-23<sup>x4</sup>; Pwt 28,27.35; 2 Krl 20,7; Jb 2,7; Iz 38,21);

אֲבַעְבַּע (*‘āba ‘bbu ‘ōt*) „bąble” (Wj 9,9.10);

עֶפֶל (*‘ōfel*) „guz dymieniczny” (Pwt 28,27; 1 Sm 5,6.9.12; 6,4.5);

מַחֲרִים (*f<sup>e</sup>hōrīm*) „wrzody” (1 Sm 6,11.17);

חֲרָס (*heres*) „parchy” (Pwt 28,27);

גָּרָב (*gārāb*) „świerzb” (Kpl 21,20; 22,22; Pwt 28,27);

יִלְפָּה (*jallefet*) „liszaj” (Kpl 21,20; 22,22);

שֶׁחֶפֶת (*šahefet*) „gruźlica” (Kpl 26,16; Pwt 28,22);

קִדְחָת (*qaddahat*) „gorączka”; דַּלְלֶקֶת (*dalleqet*) „febra”; חֲרָחַר (*harhur*) „zapalenie” (Kpl 26,16; Pwt 28,22);

niepłodność (Rdz 11,30; 15,2.5; 16,1.2; 20,17.18; 25,21<sup>x2</sup>; 29,31<sup>x2</sup>; 30,1-2.22; 31,38; Wj 23,26; Kpl 20,20.21; Lb 5,27-28; Pwt 7,14<sup>x2</sup>; Sdz 13,2.3; 1 Sm 1,2.5-6; 2,5; 2 Sm 6,23; 1 Krn 2,30.32; Jb 21,10; 24,21; Ps 113,9; Iz 54,1; Oz 9,11.14);

ślepotą (Rdz 19,11; 27,1; 29,17; 48,10; Wj 4,11; Kpl 26,16; Pwt 28,28.32.65; 1 Sm 2,33; 3,2; 4,15; 2 Sm 5,6.8<sup>x2</sup>; 1 Krl 14,4; 2 Krl 6,18<sup>x2</sup>; Jb 29,15; Ps 6,8; 31,10; 69,4.24; 88,10; 146,8; Jr 31,8; Lm 4,17.18; Za 11,17; 12,4; 14,12);

bycie głuchym (Wj 4,11; Mi 7,16);

bycie niemym (Wj 4,11; Ps 31,19; Ez 3,26; 24,27; 33,22);

obumieranie członków (1 Krl 13,4; Ps 137,5; Za 11,17).

Jak widać do tej kategorii zaliczono także grupę schorzeń mających więcej niż jedną nazwę w języku hebrajskim. Są to choroby, czy też – używając współczesnego języka – objawy chorób, które my zwykle nazywamy kalectwem, takie jak bycie ślepy, niemym, głuchym. Do nich również zakwalifikowano niepłodność, która na starożytnym Bliskim Wschodzie była postrzegana w sposób podobny do wyżej wymienionych schorzeń. Nie brano przy tym pod uwagę tych przypadków, w których kalectwo jawi się jako wynik wypadku czy walki, ponieważ nie postrzegano ich jako choroby. Dobrym przykładem takiej sytuacji jest wylupienie oczu, a co za tym idzie ślepotą króla Sedecjasza (2 Krl 25,7). Oczywiście ani Biblia, ani współczesna medycyna nie określi utraty wzroku przez Sedecjasza mianem choroby. W tym miejscu czytelnikowi należy się jeszcze jedno wyjaśnienie. Otóż wymieniony powyżej trąd... wcale nie jest trądem. Choroba znana dzisiaj pod tą nazwą, a wywoływana bakterią Hansena, w ogóle

nie występowała na starożytnym Bliskim Wschodzie. Świadczą o tym dobitnie badania antropologów, którzy nie znaleźli ani jednego szkieletu ze śladami trądu z czasów, które możnaby odnieść do Starego Testamentu. Zaznaczyć przy tym należy, że trąd powoduje widoczne zmiany w układzie kostnym osoby chorej. Starożytne nazwy, które są zwykle tłumaczone jako „trąd” odnoszą się do ciężkich chorób skórnych. Tak jest w języku akadyjskim, gdzie *kamitu* i *saħaršubbū* oznaczają najcięższą z możliwych chorób skóry, która powoduje izolację zarażonego, jednak wcale nie jest to współczesny trąd<sup>67</sup>. Pierwszym, który używa greckiego wyrazu λέπρα dla nazwania trądu jest dopiero Jan Damasceński (VIII-IX w. A.D.). Wcześniej, na przykład *Corpus Hippocraticum*, pod słowem tym rozumie zgrubienie skórne takie, jakie można zaobserwować w świądzie. Trąd natomiast określano mianem ἐλέφας, przy czym nazwa ta pojawia się dopiero w czasach hellenistycznych<sup>68</sup>. Prawdopodobnie współczesny trąd właśnie wtedy przywędrował na Bliski Wschód wraz z oddziałami Aleksandra Macedońskiego z Indii, gdzie znany był już około 600 r. p.n.Ch. Niemal nikt zatem nie widzi już w שָׂרָא (*sāra'at*) trądu, lecz ogólnie ciężką chorobę skóry<sup>69</sup>. Ponieważ jednak trudno ustalić, o jakiej chorobie (chorobach?) mówili autorzy biblijni, często po-

<sup>67</sup> CAD K 123; S 37; AHw 432,1005; zob. też van der Toorn, *Sin and Sanction*, 72-74.

<sup>68</sup> M. Sussman, „Sickness and Disease”, *ABD*; M. D. Grmek, *Historia chorób u zarania cywilizacji zachodniej*, Warszawa 2002, 220-227.

<sup>69</sup> Zob. dyskusję już w Preuss, *Biblisches-talmudische Medizin*, 369-374; J. V. Kinnier-Wilson, „Leprosy in Ancient Mesopotamia”, *RA* 60 (1966), 47-58; R. D. Biggs, „Medicine in Ancient Mesopotamia”, *History of Science* 8 (1969), 102; S. Łach, *Księga Kapłańska*, Poznań-Warszawa 1970, 192-193; E. V. Hulse, „The Nature of Biblical ‘Leprosy’ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible”, *PEQ* 107 (1975), 87-105; Seybold & Müller, *Sickness and Healing*, 67-74; J. G. Andersen, „Leprosy in Translation of the Bible”, *TBT* 31 (1980), 207-212; J. V. Kinnier-Wilson, „Medicine in the Land and Times of the Old Testament”, w: *Studies in the Period of David and Salomon. Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December 1979*, ed. T. Ishida, Winona Lake 1982, 337-365, szczególnie 354-356; S. R. Browne, „Leprosy in the Bible”, w: *Medicine and the Bible*, ed. B. Palmer, Exeter 1986, 101-125; J. Zias, „Death and Disease in Ancient Israel”, *BA* 54 (1991), 147-159; Avalos, *Illness and Health Care*, 311-316; ostatnio zaś N. Kiuchi, „A Paradox of the Skin Disease”, *ZAW* 113 (2001), 505-514. Do wyjątków broniących tezy, że starożytny Bliski Wschód znał chorobę Hansena przed Aleksandrem Macedońskim należy Grmek, *Historia chorób*. Twierdzi on, że brak szkieletów ze śladami trądu (co uczciwie przyznaje s. 206-207) wynika z izolowania chorych i grzebania ich poza zwykłymi cmentarzyskami (s. 216). Nie przeszkadza mu tu jednak potwierdzać swych tez wykopaliskami z ptolemejskiego Egiptu, gdzie znaleziono ślady trądu (s. 206). Autor nie wyjaśnia jednak dlaczego miałyby dojść wówczas do zmiany zwyczajów grzebalnych i zaczęto chować zarażonych na zwykłych cmentarzyskach. Ponadto Grmek bezkrytycznie opiera się na danych zaczerpniętych z Józefa Flawiusza i Manetona (s. 217), którzy rzeczywiście wspominają o trądzie, jednak nie można ich relacji traktować jako dowodu na występowanie trądu o kilka setek lat wcześniej! Wreszcie cytowanie tylko jednego artykułu J. V. Kinnier-Wilsona (i to z 1957 r.), który miałby wskazywać na występowanie trądu w Mezopotamii, wobec późniejszych prac tegoż autora (zob. powyżej), jest co najmniej zadziwiające.

zostaje się przy tradycyjnym tłumaczeniu. Ma ono tę zaletę, że jest dobrze rozumiane przez współczesnych, europejskich czytelników, którzy sami zwykle nie mając kontaktu z chorobami skórными, na podstawie wiadomości z mediów właśnie trąd uważają za najgroźniejsze z tego typu schorzeń. Zatem, mimo że שָׂרָא (šāra'at) nie jest współczesnym trądem, pozostaniemy przy tradycyjnym tłumaczeniu, bowiem oddaje ono atmosferę obawy przed nieuleczalną i śmiertelną chorobą.

Wreszcie trzecia zastosowana sieć wyławiała wszelkiego rodzaju synonimy choroby. Mogły to być zarówno czasowniki jak i rzeczowniki, te ostatnie w języku polskim najczęściej tłumaczone są jako „plaga”:

נָגַף (*nāḡaf*) „poraził” (Wj 12,23<sup>x2</sup>.27; 32,35; Joz 24,5; 1 Sm 25,38; 2 Sm 12,15; 2 Krn 13,20; 21,18; Iz 19,22<sup>x2</sup>; Za 14,12.18);

נֶגַף (*neḡef*) „plaga” (Wj 12,13; 30,12; Lb 8,19; 17,11.12; Joz 22,17);

מַגְגֵּפָה (*maggēfāh*) „plaga” (Wj 9,14; Lb 14,37; 17,13.14.15; 25,8.9.18.19a; 31,16; 1 Sm 6,4; 2 Sm 24,21.25; 1 Krn 21,17.22; Ps 106,29.30; Ez 24,16; Za 14,12.15<sup>x2</sup>.18);

נָגַע (*nāḡa'*) „dotknął” (Rdz 12,17; 1 Sm 6,9; 2 Krl 15,5; 2 Krn 26,20; Jb 2,5; 19,21);

נֶגַע (*neḡa'*) „plaga” (Rdz 12,17; Wj 11,1; Pwt 24,8; 1 Krl 8,37; 2 Krn 6,28; Ps 38,12; 39,11; 91,10);

נָכַח (*nākāh*) „uderzył” (Rdz 19,11; Wj 3,20; 9,15; 12,12.13; Lb 11,33; 14,12; Pwt 28,22.27.28.35; 1 Sm 5,6.9.12; 6,19<sup>x2</sup>; 2 Sm 24,17; 2 Krl 6,18; 2 Krl 19,35; Jb 2,7; Ps 136,10; Iz 37,36; Am 4,9; Mi 6,13; Ag 2,17; Za 12,4);

מַכָּה (*makkāh*) „plaga” (Lb 11,33; Pwt 28,59.61; 29,21; 1 Sm 6,19).

Problemem w tym przypadku było rozpoznanie rodzaju owej plagi, ponieważ z kontekstu niekiedy trudno jest wyczytać, o jakim nieszczęściu mówił biblijny autor. Nie zawsze wiązało się ono z chorobami. Należało więc wybrać te miejsca, które rzeczywiście dotyczą schorzeń.

Nie wszystkie jednak z powyżej wymienionych miejsc były dla nas równie cenne, stąd też nie wszystkie zostały wykorzystane w kolejnych rozdziałach. Najwięcej informacji niosą te urywki, w których znaleźć można jasno wyrażony opis choroby oraz przyczynę schorzenia. Można wówczas dowiedzieć się, o jakim schorzeniu mowa, kto je zesłał lub z niego uleczył oraz jaka była tego przyczyna. Zarazem istotne są i te miejsca, w których nie pojawia się żadna nadprzyrodzona postać odpowiedzialna za chorobę, szczególnie jeśli zamiast tego wyrażone jest przekonanie, że przyczyna choroby jest naturalna, na przykład starość. Wyciągnąć stąd można wniosek, że nie zawsze przyczyna schorzenia leżała poza światem ludzkim. Ciekawe będzie ilościowe porównanie przypadków, w których widać działanie nadprzyrodzone, z tymi, gdzie takiego działania brak. Należy tu jednak ostrzec przed zbyt pochopnym wyciąganiem wniosków, ponieważ zapis o czysto naturalnej przyczynie choroby pojawia się stosunkowo rzadko,

a brak wspomnienia o interwencji boskiej nie musi być równoznaczny z jej brakiem. Wspomnienie o boskim działaniu może być po prostu pominięte, choć zgodzić się trzeba, że bardziej prawdopodobne jest w takiej sytuacji szukanie przyczyn naturalnych. Zdecydowanie mniej interesujących nas informacji zawierają fragmenty wspominające chorobę w kontekście przepisów prawnych. Poza wyjątkami, przykłady tego typu nie mogą nam nic powiedzieć ani o przyczynie, ani o istocie władającej chorobą. Brak w nich również opisu sposobu zesłania bądź uleczenia schorzenia. Ponadto wielokrotne powtarzanie wyrazów określających chorobę w tekstach o charakterze prawnym zniekształcać będzie uzyskane dane liczbowe. Praktycznie jedynym istotnym dla naszych rozważań wnioskiem jest stwierdzenie, że choroba – szczególnie skóry – często wiąże się ze stanem nieczystości rytualnej, zatem jest postrzegana jako ułomność także w kategoriach religijnych. Jest to jednak wniosek na tyle oczywisty, że nie warto z tego względu analizować wszystkich przepisów prawnych wspominających o schorzeniach. Dlatego też zostały one pominięte w naszych rozważaniach. Zupełnie bez wartości dla niniejszej pracy będą wersy wspominające o chorobie, lecz w sensie przenośnym, duchowym. Szczególnie często tego typu problem pojawia się przy ślepcie.

Na koniec należy także wyjaśnić, dlaczego brak jest osobnego wymienienia tekstów mówiących o uleczeniu, bądź uzdrowieniu (niemal zawsze pochodzących od rdzenia רפא). Przede wszystkim znaczna ich część nie dotyczy fizycznej choroby, lecz mówi o uzdrowieniu z grzechu, bądź uleczenie jest przenośnią na przykład dla powrotu Izraela z wygnania, lub naprawienia zniszczonego przedmiotu<sup>70</sup>. Natomiast te przypadki, w których pojawia się realne uleczenie niemal zawsze łączą się z jakąś nazwą choroby lub jej synonimem<sup>71</sup>. Powtarzanie ich wymienianie nie miałyby więc sensu. W tym miejscu musimy się jednak zatrzymać i wspomnieć o roli lekarzy (רפאים, *rōf'im*) w starożytnym Izraelu. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że Biblia Hebrajska bardzo rzadko odnotowuje działania medyków i niemal zawsze ocenia ich negatywnie (2 Krn 16,12; Jb 13,4; Jr 8,22; 46,11; 51,8-9). Wyjątkowa, pozytywna ocena „lekarzy” w Rdz 50,2 wynika z faktu, że w rzeczywistości mamy tu do czynienia z balsamistami. Wydaje się, że biblijne potępienie zawodu lekarza miało swe źródło w nierozzerwalnym splocie religii i medycyny w starożytności. Jak to w dalszej części pracy przedstawimy, medycyna mezopotamska stała na zdecydowanie wyższym poziomie, aniżeli jej odpowiedniczka tak w Izraelu, jak i wśród wszystkich Zachodnich Semitów. Zatem to właśnie mezopotamska sztuka leczenia była wzorem do naśladowania. Ponieważ w Babilonii leczenie w oczywisty sposób wiązało się z pomocą odpowiednich bogów (najczęściej

<sup>70</sup> Np.: 1 Krl 18,30; 2 Krn 36,16; Ps 60,4; Iz 6,10; 53,5; Jr 19,11; 30,17; Lm 2,13; Oz 14,5.

<sup>71</sup> Np.: Rdz 20,17; 1 Sm 6,3; 2 Krl 20,5,8; Jb 5,18; Ps 41,5; 103,3; Iz 19,22.

bogini Guli), należy więc przypuszczać, że także lekarze izraelscy zwracali się w trakcie leczenia o pomoc do różnych bóstw. Mogło to się wiązać zarówno z prośbą o skuteczne działanie lekarstwa, jak i z błaganiem o wypędzenie demona choroby. Pewne jest, że bogiem, którego proszono o pomoc nie zawsze był Jahwe. Takie praktyki w oczach redaktorów biblijnych z pewnością zasługiwały na potępienie. Stąd brak jest w Biblii wzmianki o choćby jednym udanym zabiegu medycznym przeprowadzonym przez lekarzy. Nie znajdujemy także opisu działań podejmowanych przez zawodowych medyków. Dla ortodoksyjnego jahwisty lekarz nie władał chorobą, był jedynie oszustem usiłującym przywłaszczyć sobie kompetencje najwyższego Boga. Co gorsza, zapewne był także bałwochwalcą. Prawdopodobnie dopiero okres hellenistyczny przyniósł przełom w ocenie lekarzy, jak o tym świadczy Księga Syracha, choć warto przy tym zauważyć, że Syr 38,1 musi ciągle potwierdzać „prawomyślność” zawodu lekarza: „Poważaj lekarza, z którego usług korzystasz, bo jego także stworzył Bóg”<sup>72</sup>. Dla Biblii Hebrajskiej charakterystyczne jest jednak potępienie lekarzy i bardzo rzadkie wzmianki o nich, co powoduje, że nasza wiedza o ludziach parających się leczeniem w starożytnym Izraelu jest nader skromna<sup>73</sup>. Tak nieliczne wzmianki o lekarzach i ich negatywna ocena mocno kontrastują z nader często opisywanymi interwencjami Jahwe w zdrowie człowieka. Choroba należała więc w przekonaniu autorów biblijnych przede wszystkim do sfery religii, nie zaś medycyny i to nawet takiej, jak ją pojmował starożytny Bliski Wschód.

Poniżej w formie tabeli przedstawione zostaną wszystkie teksty biblijne, które zdaniem autora mogą przynieść jakieś informacje o biblijnym Władcy Choroby.

---

<sup>72</sup> Ale stare, nieufne podejście do lekarzy musiało być mocno zakorzenione, zob. także pochodząca z okresu hellenistycznego Księga Tobita, gdzie pomoc medyków nie przynosi uleczenia (Tb 2,10) i dopiero interwencja anioła spowoduje odzyskanie wzroku przez starego Tobita. Podobnie w Nowym Testamencie lekarze są bezradni wobec choroby kobiety cierpiącej na krwotok, a Jezus uzdrawia ją przypadkowym dotknięciem (Mk 5,21-34; Łk 8,40-48).

<sup>73</sup> Z nowszej literatury nieco szerzej o biblijnych lekarzach mówią: Wilkinson, *The Bible and the Healing*, 56-59; Brown, *Israel's Divine Healer*, 43-53; Avalos, *Illness and Health Care*, 284-295; choć do wniosków wyciąganych przez ostatniego autora należy podchodzić ostrożnie, wobec naszej bardzo nikłej wiedzy o medycynie hebrajskiej. Zob. znaczące stwierdzenie Seybolda & Müllera, *Sickness and Healing*, 22: „Praktycznie nic nie wiemy o starożytnej medycynie izraelskiej”.

1. Wyrażenie	2. Występowanie	3. Brak władcy	4. Teksty prawnicze	5. Przyczyny naturalne	6. Jahwe władcą	Samo- dzielnie		Posłu- gując się ludźmi		Posłu- gując się istotami nadludz- kimi		Łącznie		15. Uwagi
						7. Zesłanie	8. Uzdrowienie	9. Zesłanie	10. Uzdrowienie	11. Zesłanie	12. Uzdrowienie	13. Zesłanie	14. Uzdrowienie	
חלה (hālāh) „być chorym”	28	21	-	6	7	5	2	-	1	-	-	5	3	2 razy mowa o zwierzętach
חלי (hālī) „choroba”	21	6 (1)	-	-	14	5	4	2	1	-	-	7	5	1 raz koniec choroby zna Baal-Zebub (Baal Zebul), a 2 razy Jahwe
חלה (mahalāh) „choroba”	6	1	-	-	5	1	4	1	-	-	-	2	4	
חחלאים (ḥāḥlū’īm) „choroby”	5	-	-	-	5	4	1	-	-	-	-	4	1	
רוי (d’waj), מרה (madweh) „słabość”	3	-	-	-	3	1	2	-	-	-	-	1	2	
דוה (dāweh), דן (dawwā) „osłabiony”	2	-	-	-	2	2	-	-	-	-	-	2	-	
דבר (deber) „zaraza”	49	-	-	-	49	33	6	14	-	-	-	47	6	1 raz mowa o zwierzętach, dodatkowo 1 przykład wątpliwy

קָטֵב ( <i>qeteb</i> ) „pomór”	3	-	-	-	3	2	1	-	-	-	-	2	1	
רֶשֶׁף ( <i>rešef</i> ) „żar [gorączki]”	2	-	-	-	2	2	-	-	-	-	-	2	-	Oba przypadki personifikują chorobę na wzór boga Reszeffa. Ponadto 5 razy występuje w związku z ogniem
צָרַח ( <i>sara'at</i> ) „trąd”	35	30	30	-	5	1	-	1	3	-	-	2	3	1 przypadek uzdrowienia przy 3-krotnym użyciu wyrazu
מִצְרָע, צִרְעָה מִצְרָעָה ( <i>sārua</i> ) <i>m<sup>c</sup>sōrā'</i> <i>m<sup>c</sup>sōra'at</i> „trędowaty /-a”	20	9	6	-	11	8	2	1	1	-	-	9	3	5 przypadków zesłania przy 9-krotnym użyciu wyrazów
זִחִין ( <i>š'hin</i> ) „egzema”	13	4	4	-	9	2	-	4	2	1	-	7	2	3 przypadki zesłania i 1 uzdrowienia przy 9-krotnym użyciu wyrazu
אֲבַעְבָּח ( <i>'āba'b bu'ōt</i> ) „bąble”	2	-	-	-	2	-	-	2	-	-	-	2		1 przypadek zesłania przy 2-krotnym użyciu wyrazu
עֶפֶל ( <i>'ōfel</i> ) „guz dymieniczny”	6	-	-	-	6	4	2	-	-	-	-	4	2	Prawdopodobne uzdrowienie Filistynów
פִּזְחִים ( <i>f'hōrīm</i> ) „wrzody”	2	-	-	-	2	-	2	-	-	-	-	-	2	Prawdopodobne uzdrowienie Filistynów
חֶרֶס ( <i>heres</i> ) „parchy”	1	-	-	-	1	1	-	-	-	-	-	1	-	

גָּרַב ( <i>gārāb</i> ) „świerzb”	3	2	2	-	1	1	-	-	-	-	-	1	-	
לִשַׁז (jallefet) „liszaj”	2	2	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
שָׁחַפַת ( <i>šachefet</i> ) „gruźlica”	2	-	-	-	2	2	-	-	-	-	-	2	-	
קָדַחַת ( <i>qaddah</i> <i>at</i> ) „gorączka”; דָּלַקַת ( <i>dalleqet</i> ) „febra”; חָרַחַר ( <i>harḥur</i> ) „zapalenie”	4	-	-	-	4	4	-	-	-	-	-	4	-	
niepłodność	34	14	-	-	20	9	10	-	-	-	1 (?)	9	11	1 raz Jahwe zapewnia płodność zwierząt, 2 razy to człowiek stara się zapobiec niepłodności u zwierząt
ślepotą	36	23	6	11	13	10	1	1	-	1	-	12	1	1 raz ślepotą zwierząt
bycie głuchym	3	1	1	-	2	2	-	-	-	-	-	2	-	
bycie niemym	4	-	-	-	4	4	2	-	-	-	-	4	2	
obumieranie członków	3	-	-	-	3	3	-	-	1	-	-	3	1	
נָגַף ( <i>nāgaf</i> ) „poraził”	13	-	-	-	13	12	1	-	-	1	-	13	1	1 przykład wątpliwy
נֶגֶף ( <i>negef</i> ) „plaga”	6	-	-	-	6	6	4	-	-	-	-	6	4	
מַגְגֵּפָה ( <i>maggēfāh</i> ) „plaga”	24	-	-	-	24	24	4	-	-	-	-	24	4	
נָגַע ( <i>nāgaʿ</i> ) „dotknął”	6	-	-	-	6	6	-	-	-	-	-	6	-	

נָגַף ( <i>negā'</i> ) „plaga”	70	63	63	-	7	4	3	-	-	-	-	4	3	
נָכַח ( <i>nākāh</i> ) „uderzył”	26	-	-	-	26	21	-	-	-	5	-	26	-	2 razy mowa o roślinach, 1 raz o zwierzętach; 2 przypadki „uderzenia” chorobą przez istoty nadludzkie wymienione zostały przy „ślepcie” i „egzemie”
נָפַח ( <i>makkāh</i> ) „plaga”	5	-	-	-	5	5	-	-	-	-	-	5	-	
Suma	43 9	17 6 (1)	11 4	17	26 2	184	51	26	9	8	1 (?)	218	61	
1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.

Na podstawie powyższej tabeli można wyciągnąć pierwsze wnioski. Na wstępie należy jednak zaznaczyć, że liczbowe zestawienia mogą dać tylko przybliżony obraz rzeczywistości. Wynika to przede wszystkim z liczenia wszystkich przykładów występowania omawianych wyrażen. Często jednak zdarzało się, że to samo wyrażenie, czy wyraz pojawiało się wielokrotnie przy opisywaniu jednego wydarzenia. Niekiedy zaś to samo wydarzenie związane z chorobą było kilkakrotnie opisywane w różnych księgach biblijnych, na dodatek wcale nie zawsze w ten sam sposób. Ponadto różne choroby pojawiały się w sąsiedztwie czasowników takich jak „poraził”, „dotknął”, czy „uderzył”. Wreszcie często wiele nazw chorób występowało obok siebie na przykład w rozbudowanych złorzeczeniach. Nie sposób jednak liczyć całego przekleństwa jako jednego tylko przykładu występowania choroby, ponieważ autorowi tekstu poprzez wyliczenie różnych schorzeń zapewne chodziło o podkreślenie mocy Jahwe. Niemożliwe więc było policzenie wydarzeń wspominających o chorobie. Zdecydowano się zatem na przedstawienie w wyliczeniach wszystkich przykładów omawianych wyrażen, zaznaczając niekiedy w uwagach szczególnie wyraźne różnice pomiędzy liczbą wydarzeń, a wyrazów. Skutkiem tego będzie zawyżenie danych w liczbach bezwzględnych. Z drugiej jednak strony uchroni to przed pominięciem niektórych przypadków i zapewni większą dokładność przy określaniu stosunku poszczególnych danych. Szczególnie ten ostatni argument jest istotny,

ponieważ właśnie ustalenie stosunku przypadków, w których pojawia się Władca Choroby, do tych, w których go brak oraz proporcji pomiędzy zesłaniem choroby, a uzdrowieniem z niej będą jednymi z najważniejszych wniosków.

Po policzeniu wszystkich wymienionych powyżej przykładów okazuje się, że w Biblii pojawia się czterysta trzydzieści dziewięć razy wyrażenie, które można uznać za określenie choroby. Z tego tylko sto siedemdziesiąt sześć razy brak jest wzmianki o istocie mogącej być określoną mianem Władcy Choroby, a raz wydaje się nim być Baal-Zebub (Baal-Zebul). Z tego należy jednak odliczyć aż sto czternaście przypadków, które mówią o chorobie jedynie w kontekście przepisów prawnych. Tego typu przykłady nie mogą pomóc w odtworzeniu obrazu Władcy Choroby. Pozostają więc sześćdziesiąt dwa przykłady. Spośród nich zaledwie siedemnaście dostrzega naturalną przyczynę choroby (głównie w przypadku ślepoty). Reszta, czyli czterdzieści pięć, po prostu w ogóle nie wspomina o jakiegokolwiek przyczynie. Oczywiście nie wyklucza to władania Jahwe nad chorobą (inne osoby praktycznie nie wchodzą w rachubę), jednak każe nam pamiętać, że nie zawsze było to podkreślane. Wydaje się, że szczególnie często nie dostrzegano związku Jahwe z chorobą, gdy używano rdzenia חלה (*hlh*) oraz w przypadku ślepoty. Być może חלה (*hlh*) zbyt ogólnie określało schorzenie, a co za tym idzie wymagałoby bardzo powszedniego i częstego uwikłania Boga w ludzką codzienność. Natomiast w przypadku ślepoty dość często dostrzegano oczywisty związek pomiędzy przyczyną a skutkiem i brakowało już miejsca na bezpośrednią interwencję Jahwe. Można było zaś w dalszym ciągu interpretować chorobę w kategoriach teologicznych. Innymi słowy nawet naturalna choroba mogła być przejawem gniewu Boga, wymagało to jednak jasnego zaznaczenia w tekście, inaczej czytelnik mógł nie zauważyć boskiego działania. Najjistotniejszym wnioskiem jest stwierdzenie, że najczęściej choroba jest ukazana jako zależna od Jahwe. Jest to szczególnie widoczne po odliczeniu tekstów o charakterze prawnym. Na trzysta dwadzieścia pięć przypadków, które pozostają po ich odjęciu tylko sześćdziesiąt dwa, a więc mniej niż 1/5, nie mówią o Jahwe jako o Władcy Choroby. Co jeszcze bardziej istotne zaledwie siedemnaście przykładów wymienia naturalne przyczyny choroby, co w skali wszystkich przypadków mówiących o chorobie (bez przepisów prawnych) daje tylko około 5,3%. Bez wątplenia można więc powiedzieć, że starożytni Izraelici zwykle szukali ponadnaturalnych przyczyn choroby i niemal zawsze ostatecznym sprawcą był Jahwe.

Owo działanie Jahwe w kontekście choroby jest wspomniane aż dwieście sześćdziesiąt dwa razy. Tylekroć Bóg Izraela przedstawiony jest jako osoba mającą władzę nad wszelkiego rodzaju schorzeniami. Dwieście osiemnaście razy zsyła on chorobę, zaś sześćdziesiąt jeden razy z niej uzdrawia. Oczywiście suma dwóch ostatnich liczb przewyższa dwieście sześćdziesiąt dwa. Wynika to stąd, że niekiedy Jahwe jest ukazany w jednym przypadku jako ten, który razi

cierpieniem, jak i z niego uwalnia. W przeważającej części przykładów Bóg działa osobiście. Sto osiemdziesiąt cztery razy zsyła on chorobę, zaś pięćdziesiąt jeden razy z niej leczy. Daje to stosunek 3,6:1. Niekiedy Jahwe posługuje się wybranymi ludźmi: królami bądź prorokami. Za ich pośrednictwem zsyła lub zapowiada chorobę dwadzieścia sześć razy, a dziewięć razy uzdrawia (niemal 2,9:1). Wreszcie posłańcami Boga mogą być istoty nadludzkie, takie jak anioł, Szatan, Niszczyciel. Przy ich pomocy ośmiokrotnie (choć mowa jest w rzeczywistości o pięciu zdarzeniach) spada na ludzi choroba, a tylko raz anioł zapowiada uzdrowienie (8:1). Ten ostatni przypadek budzi zresztą nieco wątpliwości, ponieważ anioł jedynie przynosi wieść o uleczeniu, brak natomiast informacji, kto uzdrawia – anioł, czy sam Jahwe. Ogólnie stosunek przypadków, w których choroba jest zesłana do tych, w których znajdujemy uzdrowienie ma się jak niespełna 3,6:1. Widać tu jasno różnicę pomiędzy obrazem Jahwe ze Starego Testamentu, a na przykład przedstawieniem Chrystusa w Ewangeliach, który ani razu nie zsyła choroby na ludzi.

Należy jeszcze zaznaczyć istnienie trzech ciekawych przypadków, w których brak jest jasno określonego Władcy Choroby, jednak pojawia się postać znająca kres cierpienia. Dwukrotnie jest to Jahwe (mowa jednak o jednym zdarzeniu), zaś jeden raz Baal-Zebub (Baal-Zebul). Wreszcie dwukrotnie choroba przybiera osobowy kształt wzorowany na bogu Reszefie, jednak nawet wtedy jest zależna od Jahwe.

Praca niniejsza ma charakter porównawczy, dlatego też należy zapytać o możliwość zestawienia powyższych danych biblijnych z danymi bliskowschodnimi. Niestety w ramach tej dysertacji nie jest możliwe prześledzenie całej literatury pochodzącej z Mezopotamii oraz Syrii i opracowanie statystycznych wykazów podobnych do powyżej przedstawionych w odniesieniu do Biblii. Nie możemy tego uczynić przede wszystkim ze względu na ogromny rozmiar starożytnego piśmiennictwa bliskowschodniego. Próba ujęcia całego interesującego nas materiału spowodowałaby rozrośnięcie się pracy do monstrualnych wręcz rozmiarów. Utrudnieniem byłby także ciągły dopływ nowych tekstów, niepełna publikacja już odkrytych oraz zróżnicowany charakter tej literatury. O ile Biblia jest tekstem kanonicznym, zamkniętym, o tyle w odniesieniu do reszty Bliskiego Wschodu brak jest jakiegokolwiek kanonu. Oczywiście można hipotetycznie wyznaczać teksty bardziej popularne i częściej kopiowane, jednak będzie to postępowanie nader subiektywne i mogące zupełnie zafałszować rzeczywisty obraz. W związku z tym możemy jedynie zasygnalizować pewne problemy nie starając się jednak o ilościowe porównywanie.

Podstawowym wnioskiem wyciągniętym z rozważań nad tekstem biblijnym jest zdecydowana zależność zdrowia człowieka od woli Jahwe. Bardzo rzadkie jest poszukiwanie naturalnych przyczyn choroby. Również w odniesie-

niu do reszty Bliskiego Wschodu widoczny jest oczywisty wpływ bogów na zdrowie ludzi. Jako przykład niech na razie wystarczy obraz choroby Enkidu, przyjaciela Gilgamesza: „...Anu (tak) mówił do Enlila: Ponieważ oni zabili Niebiańskiego Byka i [ponieważ] zabili Huwa[wę] ... [jeden] z nich [musi umrzeć]. A Enlil rzekł: Niech Enkidu umrze, ale Gilgamesz niechaj nie umiera. ... Enkidu leżał chory jeden dzień, drugi dzień, na łóżku Enkidu leżał, [jego choroba się pogarszała]”<sup>74</sup>. Z długiej jednak strony można przytoczyć i to chyba stosunkowo częstsze niż w Izraelu, a wynikające zapewne z lepszego rozwoju medycyny, próby szukania naturalnych przyczyn schorzeń. Na przykład w liście do króla Marduk-šakin-šumi, jeden z babilońskich uczonych, uspokaja swego władcę: „[To jest] choroba (związana z porą) roku<sup>75</sup>; król, mój pan, nie musi się nią martwić”<sup>76</sup>. Takie podwójne podejście do choroby oddawał podział wśród osób mających leczyć schorzenia: mógł być to egzorcysta *āšipu* oraz medyk *asū*<sup>77</sup>. Zarazem – jak to trafnie podkreślił K. van der Toorn – „choć podział na naturalne i nadnaturalne choroby może być w pewnym wymiarze użyteczny, jednak konsekwentne przeciwstawienie należy odrzucić. <Naturalna> choroba ostatecznie ma <nadnaturalną> przyczynę, *causa remota* widnieje poza *causa proxima*”<sup>78</sup>. Zatem nawet jeśli mieszkaniec starożytnego Bliskiego Wschodu dostrzegał bezpośrednią, naturalną przyczynę choroby i tak najczęściej interpretował ją na sposób religijny, a ostatecznym sprawcą cierpienia w jego przekonaniu było zagniewane bóstwo bądź złowrogi demon. Identycznie było w przypadku leczenia chorób. Choć przyczyna schorzenia mogła być naturalna, to i tak bogowie mogli swą mocą uzdrowić cierpiącego. Takie przekonania były powszechne nie tylko wśród niższych warstw społeczeństw bliskowschodnich, lecz podzielały je również elity. W powyżej przytoczonym liście uczonego, który zdaje się dostrzegać naturalny charakter schorzenia, tenże sam autor pisze, że „bogowie k[róla] szybko to (=chorobę) wyleczą”<sup>79</sup>. Myślenie religijno-magiczne i – jak to byśmy dziś nazwali – naukowe uzupełniają się, a nie wykluczają. Zdecydowanie

<sup>74</sup> Tłumaczenie polskie za: *Epos o Gilgameszu*, 35, 100. por. *ANET* 85-87 (Gilg. VII.1:5-10; 4:7-8). Mimo numeracji wersów w *ANET* w rzeczywistości tekst częściowo pochodzi z trzeciej tabliczki hetyckiej wersji Eposu, odnalezionej w Hattusas; por. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford 2003, 647:255-260.

<sup>75</sup> Dosł. *murši šatti*.

<sup>76</sup> S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, (SAA 10), Helsinki 1993, 188.

<sup>77</sup> Zob. E. Ritter, „Magical-expert (=āšipu) and physician (=asū): Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine”, w: *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday. April 21, 1965*, ed. H. G. Güterbock, Th. Jacobsen, (Assyriological Studies 16), Chicago 1965, 299-321; R. D. Biggs, „Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia”, w: *CANE*, 1911-1924; I. L. Finkel, *Zarys historii medycyny starożytnej Mezopotamii*, Poznań 1997, 16-18.

<sup>78</sup> Van der Toorn, *Sin and Sanction*, 70.

<sup>79</sup> Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, 188.

dominujące jest przy tym podejście religijno-magiczne<sup>80</sup>. Zatem, jeśli chodzi o wpływ bogów / Boga na zdrowie człowieka, biblijny Izrael nie odbiega od poglądów swych sąsiadów, poza oczywistą różnicą wyływającą z wyjątkowej roli Jahwe. Większe różnice można zauważyć w odniesieniu do pojawiania się boskich pomocników w zsyłaniu bądź leczeniu choroby. W Biblii stosunkowo rzadko potrafią porazić chorobą – jak to powyżej wykazaliśmy – Reszef, aniołowie, szatan, Niszczyciel. Rozdział II ukaże nam jeszcze kilka demonicznych postaci, jednak pojawiających się sporadycznie i będących w Biblii jedynie echem zwalczanych wierzeń. Ich samodzielność będzie bardzo ograniczona. Natomiast w innych krajach Bliskiego Wschodu, a szczególnie w najlepiej nam znanej Mezopotamii, demony lub duchy zmarłych, które niosą chorobę były czymś powszechnym: „Przerażająca Lamaštu, nie dająca wytchnienia, nie pozwalająca na miły sen, to jest choroba (dręcząca) dzień i noc...”<sup>81</sup>. Co charakterystyczne owe demony nie zawsze muszą być wykonawcami woli potężniejszego bóstwa, mogą działać „na własną rękę” i stąd w zaklęciach wielcy bogowie regularnie są proszeni o pomoc przeciwko demonom. Przytoczone powyżej zaklęcie kończy się wypędzeniem żeńskiego demona przez Marduka. Oczywiście cała plejada „chorobotwórczych” demonów i pomniejszych bóstw może także działać na polecenie wielkich bogów, szczególnie dotyczy to bóstw podziemia (na przykład Nergała)<sup>82</sup>. Różnice dają się dostrzec także w odniesieniu do ludzi mogących zsyłać lub uzdrawiać chorobę. W Biblii są to zwykle prorocy, niekiedy królowie lub inne wybitne jednostki, jednak zawsze działają z polecenia Jahwe. Wśród sąsiadów Izraela natomiast dość często spotykani są różnego rodzaju czarownicy mogący za pomocą magicznych mocy sprowadzić chorobę. Przeciwko nim używa się zaklęć wzywających na pomoc potężnych bogów. Dobrym przykładem takich „obronnych” zaklęć jest mezopotamski zbiór *Maqlû*, w którym w odniesieniu do różnych bogów powtarzają się prośby o unieszkodliwienie groźnych magów, na przykład: „spal czarownika i czarow-

<sup>80</sup> Biggs, „Medicine in Ancient Mesopotamia”, 95-96; H. W. F. Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973, 409; zob. także rozdział dotyczący medycyny w A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of the Dead Civilization*, Chicago 1977, 289-305. Nie inaczej jest także u innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, co do medycyny i magii hetyckiej zob.: G. Beckman, „Medizin B. Bei den Hethitern”, *RLA* 7, 630: „Hetyci ... często stosowali oba [tj. magiczny i medyczny] sposoby w tym samym przypadku. Praktyki magiczne są przy tym dużo bardziej powszechne”.

<sup>81</sup> R. C. Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*, vol. 2, (Luzac’s Semitic Texts and Translations Series 15), London 1904, (repr. New York 1976), 86-87.

<sup>82</sup> Zob. np. grupa demonów i bóstw wymieniona w utworze „Sen księcia Kummy”, *Mity akadyjskie*, 121-122; w obcojęzycznych wydaniach znaleźć można różną numerację interesujących nas wersów: *ANET* 109-110 (w. 2-10); Foster, *Before the Muses*, 733-734 (w. 43-50).

nicę”<sup>83</sup>. Zatem wedle wierzeń babilońskich człowiek może wbrew woli bogów powodować chorobę. Natomiast choć w Izraelu pojawiają się czarownicy (Wj 22,17; Pwt 18,10; Jr 27,9; Ml 3,5)<sup>84</sup>, to jednak ich rola jest w ortodoksyjnym jahwizmie maksymalnie ograniczona: są tylko wrogami Boga, ponieważ odwołują się do obcych mocy nadprzyrodzonych. Oczywiście w oczach autora biblijnego Jahwe swą potęgą przerasta ich tajemne umiejętności. Brak przy tym jakiegokolwiek wzmianki o związku czarowników z chorobą. Można wprawdzie przypuszczać, że wynika to raczej polemicznej natury tekstu biblijnego, aniżeli z rzeczywistego braku zainteresowania problemami zdrowia i choroby ze strony izraelskich czarowników, tym niemniej trzeba stwierdzić, że Biblia ani razu nie wspomina o rzuceniu uroku powodującego chorobę przez jakiegoś maga. O ile w Mezopotamii można było wbrew woli bogów rzucić czar powodujący chorobę, o tyle uzdrowienie wbrew bogom było niemożliwe; dlatego też *ašipu* bądź *asû* zwykle zwracali się po pomoc do bogini Guli, zwanej *azugallatu* „wielką lekarką”. Była ona boską uzdrowicielką, w hymnie Bullutsa-rabi’ego ku swojej czci przedstawia się następująco: „Ja jestem lekarką, mogę uzdrawiać, Ja noszę wszystkie zioła, wypędzam choroby, ... , Ja daję zdrowie ludziom” (w. 79-80.83)<sup>85</sup>. Jednak szczególnie w tekstach terapeutycznych<sup>86</sup> zdarza się, że po prostu nie ma nawiązania do świata wierzeń, leczenie odbywa się tylko w sferze świeckiej. Nie jest ono wbrew bogom, lecz w danym tekście jakby obok nich<sup>87</sup>, na przykład: „Jeśli język człowieka jest opuchnięty, tak że wypełnia mu usta, wysusz liście tamaryszka, liście rośliny *adāru*, liście roślin <liście grono> i <psi język>. Posiekaj drobno, przesiej (i) ugnieć z sokiem z rośliny *kasû*. Posmaruj mu górną powierzchnię języka masłem. Nałóż (mixture) na jego język, a wyzdrowieje”<sup>88</sup>. Biblia zaś idzie dalej, ponieważ brak jest w niej choćby jednego przykładu wyleczenia z choroby bez odniesienia się, przynajmniej pośrednio, do Jahwe. O leczeniu wbrew woli Boga Izraela oczywiście zupełnie nie ma mowy. Zapewne tym właśnie należy tłumaczyć negatywną ocenę lekarzy w Biblii, można bowiem przypuszczać, że izraelscy lekarze opierali się na mezopotamskiej sztuce medycznej, co wiązało się z kultem takich bóstw jak wymieniona

<sup>83</sup> *qumu* amél *kaššapu* u *kaššaptu*; prośba taka lub bardzo podobna skierowana jest do Szamasza (I:115), Nusku (II:15), Girry (II:110.131), Gibila (IV:136). *Maqlû* 11, 13, 17, 18, 33.

<sup>84</sup> Wszystkie wymienione wersy zawierają określenia pochodzące od rdzenia 𐤊𐤍 (kšp) „czarować”, pokrewnym z akadyjskim *kašāpu*; por. w poprzednim przypisie nazwy dla czarownika i czarownicy.

<sup>85</sup> Najlepsza edycja tekstu: W. G. Lambert, „The Gula Hymn of Bulluša-rabi”, *Orientalia* 36 (1967), 105-132, cytowane wersy 121; zob. też Foster, *Before the Muses*, 495; por. *TUAT* 2, 759-764, gdzie opublikowany niemal cały hymn, jednak akurat bez cytowanych wersów.

<sup>86</sup> Ich największy zbiór wydał F. Köcher, zob. *BAM*.

<sup>87</sup> Jeszcze raz należy podkreślić niewłaściwe dla starożytnego Bliskiego Wschodu przeciwstawianie „medycyny” i „magii”.

<sup>88</sup> Finkel, *Zarys historii medycyny*, 21-22.

powyżej Gula. Leczenie bez odwołania się do Jahwe musiało w Biblii spotkać się z krytyką, stąd nie ma w niej ani jednego opisu udanej interwencji lekarzy, którzy są potępiani jako ludzie uzurpujący sobie prawa zastrzeżone dla Jahwe, a do tego bałwochwalcy.

Wnioski jakie można wyciągnąć po tak pobieżnym porównaniu są następujące: Zarówno w Izraelu jak i na Bliskim Wschodzie to głównie Jahwe / bogowie decydują o zdrowiu ludzi. Rzadkie – w Biblii nawet bardzo rzadkie – jest poszukiwanie naturalnych przyczyn choroby, a nawet jeśli one są, bywają reinterpretowane na sposób religijny. O ile jednak w Biblii niezbyt często pojawiają się nadludzkie postacie władające chorobami, a podległe Jahwe, o tyle szczególnie w Mezopotamii bardzo liczne są demony i pomniejsze bóstwa mające wpływ na zdrowie. Mogą one działać zarówno wbrew wielkim bogom, jak i na ich rozkaz. Różnice dają się także zauważyć w świecie ludzi mających związek z chorobami. W Biblii praktycznie jedynie posłańcy Jahwe mogą jego mocą razić chorobą bądź z niej uzdrawiać. Natomiast świat Międzyrzecza zna czarowników powodujących chorobę nawet wbrew woli bogów. Leczenie jednak wymaga na ogół boskiej pomocy, choć możliwa jest także terapia niejako obok bogów (lecz nie wbrew nim!). Biblia natomiast nie dopuszcza leczenia niezależnego od Jahwe i stąd zapewne negatywnie ocenia lekarzy.

## Rozdział I

# SAMODZIELNI WŁADCY CHOROBY

Jak wynika z przedstawionych powyżej wstępnych analiz, w Biblii niemal zawsze w roli samodzielnego Władcy Choroby występuje Jahwe. Wydaje się to oczywiste wobec faktu, że judaizm przekonany jest o istnieniu jedyne Boga. Dlatego też zdecydowana większość rozdziału poświęcona będzie właśnie Jahwe. Jednak Biblia zawiera w sobie elementy, które odzwierciedlają wcześniejsze etapy formowania się religii starożytnego Izraela, kiedy to monoteizm wcale nie był powszechny wśród Hebrajczyków. Późniejsi, konsekwentnie już monoteistyczni, autorzy i redaktorzy biblijni starali się „oczyścić” Biblię z informacji, które mogłyby zbyt jaskrawo nawiązywać do wierzeń politeistycznych. Jednak ich praca – szczęśliwie dla naszych badań – nie zawsze uwieńczona była powodzeniem. Stąd obok Jahwe jeden raz pojawia się inne bóstwo samodzielnie władające chorobą – Baal Zebul, którego postać omówiona będzie pod koniec niniejszego rozdziału. Ponadto w wizerunku samego Jahwe można dostrzec wiele elementów wspólnych z wyobrazeniami innych bóstw, a niekiedy zapewne wprost przejętych z sąsiednich religii. O ile te wyobrażenia będą dotyczyć panowania nad chorobą, będziemy zwracać na nie szczególną uwagę i starać się odnaleźć tych bogów z bliskowschodnich panteonów, którzy podobni są do Jahwe władającego schorzeniami. Zarówno występowanie Baal-Zebula, jak i niektóre elementy w obrazie Jahwe świadczą o długiej drodze, jaką przebyła religia Izraela, by dojść do konsekwentnego monoteizmu.

### 1. Jahwe

Pierwszą postacią, która zostanie omówiona będzie Bóg Izraela – Jahwe. To on jest najczęściej wymieniany jako Władca Choroby. Jak to zostało powyżej przedstawione zwykle zsyła, bądź uzdrawia z choroby samodzielnie. Na 218 przykładów opisujących zesłanie choroby przez Jahwe, tylko w 34 przypadkach posługuje się on pomocnikami. Prawidłowość tę widać także w odniesieniu do uzdrowień. Na 61 opisów jedynie w 11 przykładach Jahwe wyręcza się swymi

podwładnymi. Musimy zatem prześledzić, jak przedstawiony jest sam Jahwe jako Pan Choroby. Na wstępie należy jednak zaznaczyć, że najczęściej brak jakichkolwiek wyobrażeń. Tekst biblijny zwykle ogranicza się do wzmianki o groźbie zesłania, samym zesłaniu, bądź wreszcie uzdrowieniu z choroby, nie podając przy tym dodatkowych informacji o Jahwe. Z tych stosunkowo nielicznych miejsc, w których można jednak dostrzec jakieś obrazy Boga Izraela jako Władcy Choroby, dają się wyróżnić dwa podstawowe wyobrażenia Jahwe: obraz Wojownika i obraz Władcy Demonów, czy lepiej istot nadludzkich. Dodać do tego należy zwrot wspominający o ręce Jahwe ciężącej na człowieku, który często oznacza zesłanie choroby. Mimo że przedstawienia te często w tekście biblijnym łączą się ze sobą, dla wprowadzenia większej przejrzystości pracy podrozdział zostanie podzielony na trzy paragrafy.

### **a. Jahwe – Wojownik**

Paragraf niniejszy ma na celu wychwycenie tych miejsc biblijnych, w których Jahwe – Władca Choroby jest przedstawiony jako wojownik. Już po wstępnej analizie tekstu można zauważyć niektóre rzucające się w oczy przykłady, dlatego też pominięto pytanie czy w ogóle taki obraz Jahwe jest zawarty na kartach Biblii. Główne pytania będą dotyczyć sposobu walki i uzbrojenia Boga Izraela, gdy zsyła on chorobę. Czy przeciwnikami, a raczej ofiarami, są jednostki, czy też większa grupa, bądź nawet cała społeczność? Czy walczy tylko sam Jahwe, czy też wraz z nim do ataku ruszają i inni wojownicy? Jeśli takowi są, to jaka jest ich natura: ludzka, czy też raczej demoniczna? Wreszcie w miarę możliwości należy określić czas powstania poszczególnych tekstów tak, aby odpowiedzieć na pytanie czy obraz Jahwe – Wojownika władającego chorobą jest statyczny, czy też zmienia się. Szukając odpowiedzi na te pytania ustaliliśmy, że Jahwe – Wojownik zsyłający chorobę często bywa przedstawiany jako Boski Łucznik, a jego strzały niosą chorobę. Przy analizie odpowiednich przykładów konieczna jest jednak duża ostrożność ze względu na częste przedstawienia Jahwe – Łuczniaka bez powiązania z jakąkolwiek chorobą. Wynika to z powszechnego używania łuku w cywilizacjach starożytnego Bliskiego Wschodu i co za tym idzie, częstego wykorzystywania tej broni w wyobrażeniach wojowniczego Boga. I tak można spotkać w Biblii obrazy Jahwe – Łuczniaka tylko w kontekście wojennym, na przykład: Lb 24,8; Lm 2,4. Innym obrazem, który może wprowadzać w błąd jest przedstawienie Jahwe – Łuczniaka jako władcy piorunów, które są określane jako jego strzały, na przykład: 2 Sm 22,15; Ps

18,15; 29,7; 77,18; 144,6<sup>1</sup>; Za 9,14. Dla niniejszych rozważań cenne zatem będą tylko te urywki, które w miarę możliwości jasno mówią o Jahwe – Łuczniku zsyłającym chorobę.

Z pewnością należy do nich Pwt 32,23, gdzie Jahwe mówi: „Zwałę na nich zło, wystrzelam w nich me strzały do końca”. Następny wers szerzej omawia „zło” mające spotkać niewierny Izrael: „(Będą) wycieńczeni głodem, strawieni żarem [gorączki] (רָשַׁף, *rešef*) i gorzkim pomorem (קֶטֶב, *qeteb*)...”. Zatem nieszczęścia obrazowo przedstawione jako strzały Jahwe – Łucznika to głód i choroby. Obie klęski nader często występują w Biblii jednocześnie. Kolejnymi sposobami ukarania Hebrajczyków za niewierność będą dzikie zwierzęta, miecz i przerażenie (Pwt 32,24-25). Bóg Izraela grozi, że dotknie swymi przerażającymi pociskami całą grzeszną społeczność, nie tylko poszczególne jednostki. Wspominana choroba nosi więc cechy zarazy. Nie bez znaczenia jest także pojawienie się רָשַׁף (*rešef*) w tym kontekście, ponieważ – jak niżej to zostanie szerzej przedstawione – syro-kananejski bóg Reszef roznosił chorobę właśnie strzelając z łuku. Strzały Jahwe w oczywisty sposób kojarzą się więc w tym miejscu ze strzałami Reszefa. Omawiany tekst jest fragmentem tzw. Pieśni Mojżesza, która między innymi zapowiada nieszczęścia, jeśli Izrael opuści swego Boga. Datowanie tego utworu następuje z wieloma trudnościami, tym bardziej, że bywa on traktowany jako złożenie dwóch pieśni: dziękczynnej i złorzeczącej. Niektórzy autorzy widzą w nim dzieło bardzo stare (X-VIII w.), być może przechowywane w jerozolimskiej świątyni, następnie włączone do powstającej Księgi Powtórzonego Prawa, a wreszcie przeredagowane w duchu deuteronomistycznym na wygnaniu<sup>2</sup>. Inni natomiast uważają, że Pieśń jest utworem stosunkowo późnym i najczęściej wskazują na okres niewoli babilońskiej, jako na czas jej powstania i dołączenia do Księgi<sup>3</sup>. Niezależnie od przyjętego datowania (choć au-

<sup>1</sup> Dla wymienionych przykładów z Psalmów z nowszych publikacji zob. M. Klingbeil, *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, (OBO 169), Fribourg–Göttingen 1999.

<sup>2</sup> Zwolennicy tego poglądu podkreślają podobieństwo Pieśni do archaicznych traktatów międzynarodowych typu רִיב (*rib*), związek z przedwygnaniowymi prorokami, brak jasnego odniesienia do niewoli babilońskiej, wreszcie zbieżność z syrokananejskimi wierzeniami. Spośród nowszej literatury zob.: D. L. Christensen, *Deuteronomy 1-11*, (WBC 6a), electronic edition, Dallas 1991, Introduction: Law, Poetry and Music; J. C. de Moor, „Poetic Fragments in Deuteronomy”, w: *Studies in Deuteronomy in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, ed. F. García Martínez, A. Hilhorst, J. T. A. G. M. van Ruiten, A. S. van der Woude, (VTS 53), Leiden 1994, 184-187; S. A. Nigosian, „The Song of Moses (Dt 32): A Structural Analysis”, *ETHL* 72 (1996), 5-22; tegoż, „Linguistic Patterns of Deuteronomy 32”, *VT* 78 (1997), 206-224; nieco podobną koncepcję, choć ze skrajnie tradycyjnym poglądem, że Pieśń jest dziełem samego Mojżesza prezentuje S. Lach, *Księga Powtórzonego Prawa*, Poznań–Warszawa 1971, 273.

<sup>3</sup> Na co wskazywać ma język Pieśni zawierający arameizmy oraz sama treść sugerująca, że doszło już do apostazji i ukarania niewiernego Izraela. Zob.: C. J. Labuschagne, „The Song of

tor skłania się ku pierwszej z przedstawionych propozycji) należy stwierdzić, że obraz Boga Izraela używającego łuku w celu roznoszenia schorzeń jest wciąż obecny wśród elit judejskich przebywających na wygnaniu.

Kolejnym wersem zapewne ukazującym Jahwe – Łuczniaka niosącego choroby jest Jb 6,4. Chory bohater Księgi uskarża się na spotykające go cierpienia: „Ponieważ strzały Najwyższego tkwią we mnie, ich trucizna poi mego ducha, Trwogi Boga ustawiają się do walki ze mną”. Tym razem mamy do czynienia z tekstem, który najpewniej opisuje zarówno cierpienia fizyczne, jak i duchowe Joba. Autor tej części Księgi użył obrazu Jahwe – Łuczniaka atakującego nieszczęsnego Joba. Problemem jest jednak rozstrzygnięcie na ile obraz ten odpowiada religijnym wyobrażeniom Boga Izraela, na ile zaś mamy do czynienia z poetycką metaforą. Należy bowiem pamiętać, że środkowa część Księgi Joba powstała zapewne stosunkowo późno, prawdopodobnie pod koniec VI lub w V w.<sup>4</sup>, kiedy w społeczeństwie hebrajskim zaczyna dominować ortodoksyjny monoteizm, stopniowo unikający antropomorfizacji Jahwe. Ponadto autor dialogów trzech przyjaciół z Jobem był z pewnością człowiekiem wykształconym, znającym warsztat literacki i przywołanie obrazu Jahwe – Łuczniaka mogło wynikać z tradycyjnie używanych figur literackich, nie zaś ze świata wyobrażeń religijnych. Biorąc pod uwagę te zastrzeżenia, odnoszące się zresztą także do kolejnych przykładów z Księgi Joba, należy jednak zauważyć, że nawet jeśli mamy tu do czynienia tylko z językiem poetyckim, to jednak zrodzić się on musiał z wcześniejszych realnych wierzeń. Dowodzi tego powyżej przytoczony urywek Pwt 32,23, w którym strzały Jahwe odnoszą się do konkretnych nazw

---

Moses: Its Framework and Structure”, w: *De Fructu Oris Sui. Essays in Honour of Adrianus van Selms*, ed. I. H. Eybers, F. C. Fenshaw, C. J. Labuschagne, W. C. van Wyk, A. H. van Zyl, (Pretoria Oriental Studies 9), Leiden 1971, 85-98; oraz tegoż, „The Setting of Song of Moses in Deuteronomy”, w: *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans*, ed. M. Vervenne, J. Lust, (BETL 133), Leuven 1997, 111-129; G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, (OTL), London 1984<sup>6</sup>, 200.

<sup>4</sup> Tak powszechnie i to od dawna datuje się powstanie dialogów trzech przyjaciół z Jobem zawartych w Księdze. Zob. np.: W. F. Albright, „Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom”, w: *Wisdom in Ancient Near East*, ed. M. Noth, D. W. Thomas, (VTS 3), Leiden 1955, 14; R. Gordis, *The Book of God and Man*, Chicago - London 1965, 216-218; J. Lévêque, „La datation du livre de Job”, w: *Congress Volume. Vienna 1980*, ed. J. A. Emerton, (VTS 32), Leiden 1981, 206-219; N. C. Habel, *The Book of Job. A Commentary*, London 1985, 41-42; J. S. Synowiec, *Mędrcy Izraela i ich pisma i nauka*, Kraków 1990, 119-124; *BT*; niekiedy proponuje się nawet V-IV w.: Cz. Jakubiec, *Księga Hioba*, Poznań - Warszawa 1974, 51; *BP*. Nie do przyjęcia natomiast jest próba datowania dialogów na okres przed niewolą babilońską na podstawie braku wzmianek o niej w tekście Księgi: M. H. Pope, *Job*, (AB 15), Garden City 1974, XXV, XL; J. E. Hartley, *The Book of Job*, (NICOT), Grand Rapids 1988, 17-20. W późniejszych dodatkach, jakimi bez wątpienia są mowy Elihu i Pieśń o Mądrości również brak nawiązania do upadku Jerozolimy, a jednak powszechnie datuje się je na IV-II w. *Argumentum ex nihilo* nie może rozstrzygać problemu!

chorób. Również obraz boga Reszefa używającego strzał dla roznoszenia choroby z pewnością nie był obcy Izraelitom. Dziwnym byłoby więc założenie, że autor Księgi maluje obraz Jahwe – Łuczника godzącego w cierpiącego Joba, nie nawiązując w ten sposób do wyobrażeń religijnych przedstawiających Boga Izraela rozsiewającego choroby przy użyciu łuku i strzał. Nawet jeśli owe wyobrażenia były w jego czasach już martwe, to jednak ich użycie dowodzi znacznej siły ich oddziaływania, wszak weszły na stałe do języka literackiego. A przecież założenie, że ów obraz jest już tylko zastygłym w języku reliktem przeszłości, też nie jest oczywiste i wymaga potwierdzenia, szczególnie wobec całego kontekstu Księgi, która przecież wyraźnie mówi o chorobie Joba, nawet wymieniając jej nazwę (por. Jb 2,7 - חִיָּהּ, *š'hin*). Ogólne stwierdzenie o postrzeganiu Boga jako bytu transcendentnego i coraz rzadziej antropomorfizowanego w powygnaniowych tekstach biblijnych nie jest wystarczające dla rozwiązania problemu konkretnego obrazu Jahwe – Łucznika. Wyobrażenie to mogło przez długi czas funkcjonować w wierzeniach nawet późnego Izraela. Niezależnie jednak, czy uznamy obraz Jahwe – Łucznika w Księdze Joba za odbicie żywych wierzeń, czy też tylko za językową skamielinę, wskazuje on na istnienie w Izraelu (odpowiednio w VI/V w. lub przed wygnaniem) wyobrażenia Jahwe niosącego chorobę przy użyciu łuku i strzał. W omawianym wersie obraz ten został nieco zmodyfikowany i odnosi się przynajmniej częściowo do cierpień duchowych Joba. Zarazem jednak wyobrażenie Jahwe – Łucznika wydaje się pozostawać żywe i wzbogacone nawet o informację mówiącą o użyciu zatrutych strzał. Co więcej, wraz z Bogiem atakują Joba upersonifikowane Trwogi (בעמרים, *bi'útîm*). Zatem Jahwe prowadzi na bohatera Księgi również swe wojsko, które – jak na to wskazuje użyty czasownik (עָרַק, *'rk*) – jest ustawiane do walki w bitewnym ordynku. Słowo עָרַק (*'rk*) w kontekście militarnym ma właśnie takie znaczenie (zob. Rdz 14,8; Sdz 20,22; 1 Sm 4,2; 17,8; 2 Sm 10,9-10; 1 Krn 12,9; Jr 46,3 i in.) i bez wątpliwości wskazuje, że Trwogi stanowią przyboczną gwardię Boga Izraela. Ponieważ on sam atakuje za pomocą choroby, można przypuszczać, że i Trwogi podążają wiernie za swym Wodzem i są po prostu demonami choroby. Niestety tekst nie mówi, jaką bronią dysponują, nie sposób więc określić czy wyobrażano je sobie również jako łuczników. Wniosując jednak z podobieństw w wierzeniach Syrii, a przede wszystkim Mezopotamii, nie należy spodziewać się jakiegoś szczególnego uzbrojenia demonów choroby. Szezerzej problem demonicznych istot w orszaku Jahwe jako Władcy Choroby zostanie omówiony w następnym paragrafie. Nie ulega jednak wątpliwości, że w Jb 6,4 Jahwe został przedstawiony jako Bóg – Łucznik, który swymi strzałami sprowadza chorobę, bez względu na to, czy przyjmiemy to jako martwą już figurę literacką, czy też żywe wyobrażenie.

Podobną sytuację odnajdujemy w Jb 20,24-25. Tym razem Cofar przedstawia sprawiedliwość Jahwe, który wylewając swe oburzenie na niegodziwca

sprawi, że „...przebiję go łuk brązowy; pocisk<sup>5</sup> wyjdzie mu z pleców, a błysk (groty) z żółci jego. Podążać za nim będzie Przerażenie.” Mamy tu do czynienia z identycznym jak w Jb 6,4 połączeniem Jahwe – Łucznika i uosobionego Przerażenia. To ostatnie jest określone w tekście hebrajskim wyrazem אִמִּים (*'emim*), który stoi w liczbie mnogiej. Mimo to czasownik jest w liczbie pojedynczej. Przypomina to nieco wyraz אֵלֹהִים (*'elohim*), który – mimo że gramatycznie stoi w *pluralis* – w odniesieniu do Jahwe zawsze otrzymuje orzeczenie w *singularis*. Może to sugerować ponadnaturalny charakter אִמִּים (*'emim*). Charakter Przerażenia będzie szerzej omawiany w następnym paragrafie. Powiązanie Jahwe – Łucznika i Przerażenia sugeruje, że znaczenie Jb 20,25 jest takie samo jak Jb 6,4, to znaczy Jahwe jest Władcą Choroby i razi nią przy pomocy łuku, zaś jego pomocnicy (Przerażenie) stanowią orszak demonów choroby. W tym wypadku mamy dodatkową informację o łuku, który jest wykonany z brązu. Wzmianka ta warta jest głębszego zainteresowania, niemożliwe jest bowiem wykonanie łuku w całości z brązu, ze względu na małą sprężystość tego stopu<sup>6</sup>, a nawet gdyby odlano taką broń z pewnością nie znalazłby się człowiek zdolny ją napiąć. Znalaziono co prawda w Suzie dwa łuki zrobione właśnie z brązu, jednak nie była to broń służąca do walki, lecz wota ofiarowane w świątyni<sup>7</sup>. Zdarzało się także na starożytnym Bliskim Wschodzie użycie metalowych elementów do zdobienia łuków, jednak dotyczyło to głównie broni paradnej, ponieważ nawet niewielkie dodatki tego typu zmniejszały sprężystość broni oraz zwiększały jej wagę<sup>8</sup>. Jednak Jb 20,24 mówi po pierwsze o broni, której można rzeczywiście użyć w walce, skoro przebijają one ofiarę, po wtóre nic nie wskazuje, że autorowi chodziło tylko o jakieś ozdoby łuku, nie zaś o całą broń. Czy jednak rzeczywiście omawiany tekst mówi o łuku wykonanym z brązu? Obraz żelaza i brązu w Biblii zwykle oznacza nadzwyczajną moc i siłę<sup>9</sup>. Podobnie zresztą było w Egipcie,

<sup>5</sup> Tłumaczenie „pocisk” oparte jest na poprawce שָׁלַף (*šālaf*) na שָׁלַח (*šelah*). Zmiana ta jest uzasadniona niezwykle brakiem podmiotu w zdaniu. Zob. także LXX, która ma βέλος. Możliwa jednak jest także inna wersja tłumaczenia zakładająca podmiot domyslny: „Wyciągnął i wyszła (strzała) z pleców, i błysk (groty) z żółci jego. A kroczy za nim Strach”.

<sup>6</sup> Wbrew dawnym opiniom H. Bonneta, *Die Waffen der Völker des alten Orients*, Leipzig 1977<sup>2</sup>, 148-149. Zob. Couroyer, „L'arc d'airain”, 508.

<sup>7</sup> J. de Morgan, *Mémoires de la Délégation en Perse, vol. 1*, Paris 1900, 107, 151. Niestety dotarcie do wspomnianej pracy okazało się niemożliwe, stąd jest ona cytowana za: Couroyer, „L'arc d'airain”, 508.

<sup>8</sup> Zob. EA 22, 1, 42-43. Jest to wykaz darów otrzymanych przez faraona od władcy mitanijskiego Tuszraty. Znajduje się wśród nich „1 łuk *tilpānu* z *zamiri* czterokrotnie pokryty złotem. Zużyto na to 6 szekli złota”. 6 szekli (według powszechnej wówczas miary babilońskiej) daje około 50 gr., a więc ilość stosunkowo nieznaczną. Również w grobowcu Tutenchamona znaleziono łuk, który pierwotnie pokryty był warstwą złota, jednak na tyle nieznaczną, że jej pozostałości odkryto dopiero podczas badania mikroskopowego; Couroyer, „L'arc d'airain”, 508.

<sup>9</sup> Np.: Pwt 33,25; Jb 6,16; 40,18; Jr 1,18; 15,12; Am 1,3.

gdzie faraonowie określani byli jako „mur z brązu” (Seti I) lub „mur z żelaza” (Totmes III, Ramzes II)<sup>10</sup>, który chroni swych poddanych. Również w Kanaanie przed pojawieniem się Hebrajczyków stosowano takie określenia. Abi-Milku, król Tyru, nazywał w swym liście faraona „murem z brązu” (*EA* 147, 52). Zresztą takie obrazy spotkać można nawet w literaturze rzymskiej, bowiem Horacy pisze o „murze spiżowym” (*Epistulae* I.1.60), nie mówiąc już o słynnym urywku pieśni „*exegi monumentum aere perennius*” (*Carmina* III.30). Być może zatem wyrażenie „łuk z brązu” nie mówi o sposobie wykonania broni, lecz przenośnie o jej wyjątkowej sile i potędze. Z pewnością takie określenie może dotyczyć łuku, którym posługuje się Jahwe, ewentualnie ten, kogo zechce on nauczyć władania nim (zob. 2 Sm 22,35 = Ps 18,35). Nie jest to jednak poetyckie wyrażenie na dobry, silny łuk, czy też na łuk kompozytowy<sup>11</sup>, ponieważ w Biblii jedynym władcą takiej broni jest Bóg Izraela. Jest to raczej obraz broni tak potężnej, że żaden człowiek bez pomocy Jahwe nie może nią władać. Mówiąc wprost łuk taki jest *par excellence* bronią boską. Wskazuje to jednoznacznie na mityczne korzenie obrazu brązowego łuku, co w połączeniu z Przerażeniem sugeruje obraz Jahwe – Władcy Choroby<sup>12</sup>. Należy przy tym zaznaczyć, że związek Boskiego Łuczника z chorobą jest w tym miejscu oparty jedynie na paraleli z Jb 6,4, ponieważ brak jest nawiązania wprost do nazwy jakiegoś schorzenia. Zarazem jednak trudno założyć, by w tekście pochodzącym z jednego środowiska, o ile nie wprost od jednego autora<sup>13</sup>, pojawiły się dwa nie związane ze sobą wyobrażenia Jahwe, który zsyła cierpienia przy pomocy łuku oraz strzał i któremu towarzyszą jakieś formy uosobionego strachu atakujące człowieka. Logicznym wydaje się przyjęcie, że w obu przypadkach mamy do czynienia z tym samym obrazem Jahwe – Władcy Choroby.

Kolejnym urywkiem mówiącym o łuczniku, a raczej łucznicach, niosących chorobę jest Jb 16,12-14. Job odpowiadając na drugą mowę Elifaza mówi: „Byłem spokojny, a on mnie zniszczył, uchwycił mnie za kark i roztrzaskał; wystawił mnie sobie za cel. Otaczają mnie jego łucznicy, przebija nerki moje bez litości, wylewa na ziemię żółć moją. Rozbija mnie wyłom za wyłomem, biegnie na mnie jak wojownik.” Najpierw trzeba wyjaśnić problemy związane z tłumaczeniem. „Łucznicy” w wersie 13 wydają się lepsi aniżeli proponowane niekiedy „strzały”<sup>14</sup> ze względu na znaczenie wyrazu רַבִּימַם (*rabbîm*) w pozostałych dwóch

<sup>10</sup> Couroyer, „L’arc d’airain”, 511.

<sup>11</sup> Wbrew Couroyer, „L’arc d’airain”, 512-513.

<sup>12</sup> Dla porównania w literaturze greckiej brązowy łuk również występuje w odniesieniu do rzeczywistości mitycznej. Pindar wspomina, że takimi łukami posługiwały się Amazonki (*Olympia* XIV:10). Złoty łuk z kolei zastrzeżony był dla Apollona (*Nemea* III:38).

<sup>13</sup> Mowa o dialogu trzech przyjaciół z Jobem.

<sup>14</sup> Tak Hartley, *The Book of Job*, 259; Jakubiec, *Księga Hioba*, 132; BP; F. Horst, *Hiob 1, 1-19,29*, (BK XVI/1), Neukirchen 1968, 250. Natomiast za „łucznikami” opowiadają się D. J. A.

miejscach, w których pojawia się on w Biblii. Zarówno w Prz 26,10, jak i w Jr 50,29 niemożliwe jest tłumaczenie „strzały”. Należy zatem przyjąć, że także w Jb 16,13 רבִּים (*rabbîm*) oznacza łuczników i to wbrew LXX, która ma w tym miejscu słowo *λόγχαυς*. Grecki tekst Księgi Joba nie jest jednak tłumaczeniem TM i wykazuje dość duże odstępstwa, pomijając fakt, że w wyniku licznych opuszczeń jest o około jedną piątą krótszy od TM. Nie można więc traktować wersji LXX jako rozstrzygającej. Zresztą nawet przyjęcie lekcji proponowanej przez LXX da obraz Jahwe – Łucznika atakującego Joba. Jak należy przypuszczać z kontekstu całej Księgi, chodzi jeśli nie wyłącznie, to przede wszystkim, o atak przy pomocy choroby. Zatem otrzymamy obraz podobny do poprzednio przedstawianych, w których Jahwe – Władca Choroby atakuje swymi strzałami człowieka. Jeśli jednak przyjąć bardziej prawdopodobną wersję mówiącą o łucznicach, nie zaś o strzałach, wówczas pojawi się przed nami oddział poddanych Jahwe, którzy również uzbrojeni są w łuki i atakują Joba. Należy domyślać się, że – podobnie jak w wypadku Jahwe – nękają Joba chorobą. Zapewne jest to więc obraz demonów choroby tworzących gwardię Boga Izraela. Po raz pierwszy łuki zostały wymienione również jako ich broń, a nie tylko uzbrojenie Jahwe. Należy przy tym zaznaczyć, że nawet przyjmując wersję tłumaczenia, w której to łucznicy Jahwe otaczają Joba, również sam Bóg Izraela jest wyposażony w broń strzelczą, najpewniej łuk, ponieważ wers 12 wspomina, że Jahwe postawił sobie nieszczęsnego bohatera Księgi za cel. Zatem w Jb 16,12-14 tak sam Jahwe, jak i podporządkowane mu demony rażą Joba strzałami niosącymi chorobę. Pociski te przenikają Joba do głębi, ponieważ podobnie jak w Jb 20,25 docierają aż do żółci, która jest tożsama z najgłębiej położonymi wnętrznościami. Ciekawy obraz, współgrający z przedstawieniem Jahwe jako wojownika posługującego się łukiem, został przedstawiony w Jb 16,14. Oto Bóg Izraela atakuje tam Joba jak ufortyfikowane miasto. Rozbija jego mury „wyłom za wyłomem” (פָּרַץ עַל־פְּנֵי־פָּרַץ, *feres* ‘*al-p<sup>e</sup>nē-fāres*). Mamy tu do czynienia z terminem często stosowanym na określenie wyłomu w murach obleganej fortecy<sup>15</sup>. Takie militarne skojarzenie w oczywisty sposób potwierdza drugi stych mówiący o Jahwe, który „biegnie jak wojownik (גִּבּוֹר, *gibbôr*)”. Obraz oblężonej twierdzy pojawia się jeszcze raz w Księdze Joba. Tym razem w odniesieniu nie do samego Jahwe, lecz do demonicznych prześladowców Joba, którzy „Jakby wyłomem (כַּפָּרֵץ, *k<sup>e</sup>feres*) szerokim wchodzą, przetaczają się wśród zniszczenia. Łęki (בַּלְהוֹת, *ballāhôt*) zwróciły się przeciwko mnie...” (Jb 30, 14-15a). Owi atakujący Joba wrogowie bywają określani jako nędznicy wegetujący na pustyni, pod

Clines, *Job 1-20*, (WBC 17), electronic edition, Dallas 1983, 16:1-17:16 Notes; Pope, *Job*, 122; Habel, *The Book of Job*, 262; BT.

<sup>15</sup> Zob. czasownik פָּרַץ (*fāras*) np.: 2 Krl 14,13 (=2 Krn 25,3); 2 Krn 26,6; Ps 89,41; rzeczownik פָּרֵץ (*peres*) np.: Ps 144,14; Iz 30,13; Am 4,3.

krzakami i cierniami (Jb 30,3-7), po czym stają się oblegającą armią, by wreszcie zostać określeni jako „Łęki”. Wszystkie te cechy jednoznacznie wskazują na demoniczny charakter oprawców Joba. W przypadku trzydziestego rozdziału Księgi Joba można nawet pokusić się o odnalezienie pierwowzoru tego obrazu w babilońskim poemacie *Ludlul bēl nēmeqi* i opisanych tam demonach choroby<sup>16</sup>. Zatem nie tylko sam Jahwe – Władca Choroby jest przedstawiany jako wojownik oblegający przeciwnika, lecz także poddane mu istoty o demonicznym charakterze również bywają opisywane, jako wojska atakujące ufortyfikowaną twierdzę.

Ostatnim miejscem w Księdze Joba mówiącym o Łuczniku strzelającym do cierpiącego bohatera jest Jb 34,6. Elihu cytuje tam słowa Joba, który miał powiedzieć: „Czyż wbrew mej prawości mam skłamać? Nieuleczalna jest moja choroba (dosł. strzała - *רַח*, *hēs*) [choć] jestem bez winy”. Tłumaczenia zwykle oddają *רַח* (*hēs*) przez „rana”, ponieważ strzała w pierwszym skojarzeniu łączy się właśnie z raną. Przekład dosłowny „nieuleczalna strzała” jest nader niezręczny. Jednak pozostawienie tradycyjnej „rany” skutkuje obrazem Joba postrzelonego przez nieznanego łuczника, bez żadnego związku z chorobą. Z całości Księgi Joba, której punktem wyjścia jest choroba bohatera, wynika jednak, że nie chodzi tu o atak zbrojny, lecz właśnie o chorobę. Gdyby mowa była o sługach Joba, można by przypuszczać, że autor opisuje napad Chaldejczyków<sup>17</sup>, ale Job ewidentnie mówi tu o sobie. Należy więc przyjąć, że strzała spowodowała nieuleczalną chorobę, co doskonale współgra zarówno z całą treścią Księgi, jak i z przedstawionymi powyżej obrazami Boskiego Łucznika. Nie ma również wątpliwości, że owym Łucznikiem jest Bóg Izraela, ponieważ w poprzednim wersie został on wymieniony jako *לַח* (*'ēl*). Warto także zauważyć, że Jb 34,6 nie należy już do głównej części Księgi Joba, jaką jest seria dialogów cierpiącego bohatera z Elifazem, Bildadem i Cofarem, lecz jest fragmentem później dodanych (IV-II w.) mów Elihu<sup>18</sup>. Zatem obraz Jahwe – Łucznika zsyłającego chorobę pojawia się w różnych częściach Księgi Joba. Dzieli je co najmniej wiek, a być może nawet ponad trzysta lat, co sugeruje popularność omawianego wyobrażenia Boga Izraela nawet w dość późnym okresie formowania się Biblii.

<sup>16</sup> Szerzej na ten temat: M. Münnich, „Schemat starożytnej lamentacji bliskowschodniej na przykładzie babilońskiego poematu ‘Będę chwalił pana mądrości’ oraz 30. rozdziału Księgi Joba”, *ZN KUL* 43 (1999), 3-13.

<sup>17</sup> Wydaje się, że tradycyjne tłumaczenie jest słuszne, mimo sugestii E. Lipińskiego, *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture, Religion*, (OLA 100), Leuven 2000, 418-419, by w *כַּשְׁדִּים* (*kašdīm*) z Jb 1,17 widzieć po prostu napastników, nie zaś Chaldejczyków. Powoduje to jednak zachwianie paraleli z występującymi w Jb 1,15 Sabejczykami, którzy bez wątplenia są nazwą etniczną. Skrót w. w. pracy Lipińskiego ukazał się w języku polskim: *Szkice z dziejów aramejskich*, Poznań 2000, 103-104.

<sup>18</sup> O datowaniu Księgi Joba zob. przyp. 4.

Następnym wersem, który wspomina o Jahwe – Łuczniku jest Ps 38,3. Psalmista prosi w nim Boga o miłosierdzie, „Bowiem Twe strzały spadły na mnie i spadła na mnie Twa ręka”. Tłumaczenie to nie grzeszy może pięknym literackim, ale oddaje dwukrotne użycie czasownika נחף (*nḥf*) w tekście hebrajskim. Niestety niemożliwe już było zaznaczenie jego różnych form (nifal i qal). Powtórzenie czasownika jest o tyle istotne, że wskazuje na tożsamość zsyłanego cierpienia zarówno przez strzały, jak i przez rękę Jahwe<sup>19</sup>. Owo cierpienie jest opisane w następnym werse: „Nie ma nic zdrowego w moim ciele z powodu Twego gniewu, nic całego w mych kościach z powodu mego grzechu”. Nieco dalej psalmista stwierdza: „Cuchną i gniją moje rany...” (Ps 38,6), „Ponieważ lędźwie moje są wypełnione żarem...” (Ps 38,8a). Nie jest to oczywiście opis realnej choroby, gdyby bowiem rzeczywiście nic zdrowego nie było w ciele psalmisty, z pewnością już by nie żył. Mamy tu raczej do czynienia z literackim opisem cierpień, jakie spadają na grzesznika. Najistotniejsze jest jednak przeświadczenie autora, że Jahwe może zesłać swe strzały, które powodują chorobę. Nie ma przy tym żadnych wątpliwości, co do natury cierpienia spowodowanego przez Boskiego Łucznika. Mimo poetyckiego charakteru utworu z pewnością można twierdzić, że autor maluje obraz fizycznej choroby trapiącej grzesznika, nie zaś jakiś duchowych cierpień<sup>20</sup>. Tym razem obok obrazu Boga – Łucznika brak jest jego wojowniczych pomocników. Próby datowania Psalmu 38 wobec braku jakichkolwiek wzmianek o wydarzeniach historycznych muszą opierać się jedynie na badaniach językowych, co w przypadku stosunkowo krótkich utworów, jakimi są Psalmi daje dość ograniczone efekty. Ze względu na charakterystyczną alfabetyczną strukturę utworu, podobną na przykład do struktury Lamentacji, niekiedy przypuszcza się, że omawiany Psalm powstał po niewoli babilońskiej<sup>21</sup>, lecz najczęściej zupełnie pomija się problem datowania<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Więcej o „ręce Jahwe” w trzecim paragrafie niniejszego podrozdziału, gdzie ukazany jest związek tego wyrażenia z zesłaniem choroby.

<sup>20</sup> Zob. np. A. Weiser, *The Psalms*, (OTL), London 1965<sup>2</sup>, 324: „The worshipper is afflicted by a grievous sickness (perhaps leprosy)”, 325: „he has been pierced by the ‘arrows’ of illness”; M. Dahood, *Psalms I*, (AB 16), Garden City 1965, 234: „the psalmist is afflicted by a grave disease”; W. Borowski, *Psalmi. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, 158 także sugeruje trąd. Zob. van der Toorn, *Sin and Sanction*, 63. K. Seybold zalicza Ps 38 wraz z 41 i 88 do grupy psalmów omawiających problem choroby i uzdrowienia; ponadto jako zapewne należące do tej grupy określa on Ps 30; 39; 69; 102; 103 i Iz 38,9-20, a z pewnym wahaniem dodaje Ps 6; 13; (31); 32; (35); 51; (71); 91. Tegoż, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen*, (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 99), Stuttgart 1973, 98-164.

<sup>21</sup> S. Łach, *Księga Psalmów*, Poznań 1990, 229.

<sup>22</sup> Tak Dahood, *Psalms I*, 233-237; H.-J. Kraus, *Psalmen, Bd. I*, (BK XV/1), Neukirchen - Vluyn 1960, 293-298; Weiser, *The Psalms*, 324-325; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, (WBC 19), electronic edition, Waco 1983, 38:1-23 Form/Structure/Setting.

Bardzo ciekawy jest obraz Boskiego Łuczniaka, jaki znaleźć można w Ps 91,5. Cały Psalm mówi o ufności wobec Jahwe, który może ochronić swego wiernego przed nieszczęściem. Między innymi dzięki pomocy Boga psalmista zapewnia, że „Nie ulękniesz się nocą Strachu, ani za dnia lecącej strzały” (Ps 91,5). Takie połączenie strzały i Strachu (פַחַד, *paḥad*) przypomina Jb 6,4 i Jb 20,24, gdzie wiązało się to z przedstawieniem Władcy Choroby. Jednak wniosek taki wypływa nie tylko z paraleli z przytoczonymi miejscami, lecz z samego tekstu Psalmu. W następnym bowiem wersie autor dopowiada, co oznacza owa strzała i Strach. Pod opieką Jahwe nie trzeba się obawiać „Zarazy (דֵבֵר, *deber*) w ciemności kroczącej, ani Pomoru (קֶטֶב, *qeteb*) niszczącego w południe” (Ps 91,6). Tekst Psalmu wprost zatem mówi, że strzała i Strach odnoszą się do choroby. Być może potwierdza to również w. 10<sup>23</sup>. Warto tu zauważyć, że Strach jest wprost skojarzony z zarazą i z pewnością oznacza demona choroby<sup>24</sup>, tym bardziej, że również uosobiona krocząca Zaraza nosi wyraźne znamię istoty ponadludzkiej (o czym szerzej w następnym paragrafie). Związany z nią Strach działa, jak wynika z tekstu, pod osłoną nocy, inaczej aniżeli Boski Łucznik, który atakuje swe ofiary w środku dnia. Jednak w przeciwieństwie do omawianych poprzednio przykładów, tym razem nie została wymieniona istota, która posługuje się łukiem. Co więcej nie wydaje się możliwe, by był nią Jahwe, ponieważ ma on właśnie chronić przed ową strzałą, która niesie pomór i Strachem rozsiewającym zarazę. Zatem tajemniczy łucznik roznoszący chorobę w Ps 91 jest raczej przeciwnikiem Boga Izraela. Podobnie rzecz się przedstawia w odniesieniu do Strachu, który tym razem nie znajduje się w gwardii Jahwe, lecz jest w obozie przeciwnym. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z obrazem, który nosi cechy wierzeń monolatrystycznych. Oto Jahwe jest najpotężniejszym

<sup>23</sup> Występuje tam wyraz „plaga” (נֶגַע, *nega'*), który jednak w tym kontekście można rozumieć na wiele sposobów. Jeśli za punkt odniesienia przyjmie się wersy 3-8, wówczas jednoznacznie wiąże się on z zarazą, bowiem w w. 3 i 6 występuje właśnie zaraza (דֵבֵר, *deber*), w tym drugim przypadku w towarzystwie moru (קֶטֶב, *qeteb*). Jeśli jednak plaga miałaby się łączyć z obrazem opisywanym w w. 11-13, wówczas nie sposób udzielić konkretnej odpowiedzi, jakiego to rodzaju nieszczęście ma Jahwe odsunąć od namiotu swego wyznawcy.

<sup>24</sup> Nie można tu zgodzić się z tezą Dahooda, który na podstawie porównań z językiem ugaryckim widział w פַחַד (*paḥad*) „sforę” dzikich psów i na tej podstawie sugerował obraz łowów na psalmistę. Oczywiście strzała byłaby wówczas strzałą łowiecką, w żaden sposób nie skojarzoną z chorobą. Jednak nawet Dahood dopuszcza połączenie tego obrazu z Reszefem. Tegoż, *Psalms II*, 331. Żaden z dostępnych mi komentarzy nie przychylił się do przedstawionej tezy. Podzielił ją jedynie O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen*, Göttingen 1996, 74. Nie można jednak mając jasny i zrozumiały tekst hebrajski sztucznie wstawiać do niego poprawek opartych na niepewnym znaczeniu wyrazów zaczerpniętych z pokrewnego wprawdzie, ale jednak różnego języka. Jednoznacznie demoniczny obraz „Strachu” i „Strzały” podkreślał już H. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament*, Tübingen–Leipzig 1904, 51n.

z bogów i może ochronić swych wiernych przed atakiem wrogich bóstw, z pewnością nie jest on jednak Bogiem Jedynym. Obok niego występują nieprzyjazne bóstwa władające chorobą. Rozsiewając zarazę posługują się łukiem i mają na swych usługach demony choroby. Obraz ten jest identyczny z przedstawianym powyżej obrazem samego Jahwe. Należy zatem wnioskować, że Bóg Izraela w długim procesie rozwoju monoteizmu przejmował atrybuty innych bóstw, można by rzec, że je wchłaniał. Jednym z takich bóstw, których cechy przejął Jahwe był z pewnością boski łucznik roznoszący choroby. Można więc przypuszczać, że omawiany Psalm jest wcześniejszy, aniżeli te teksty, w których to Jahwe jest przedstawiony jako Łucznik – Władca Choroby. Oczywiście przypuszczenie to opiera się na niepewnym założeniu, że w społeczeństwie Izraela, a przynajmniej wśród autorów biblijnych, nie występują jednocześnie obok siebie dwa obrazy. Pierwszy z nich, starszy, przedstawia jako Boskiego Łucznicę przynoszącego chorobę jakieś bóstwo zachodniosemickie, które jest postrzegane jako wróg Boga Izraela. Drugi zaś, młodszy, zapewne zmierzający w stronę monoteizmu, przypisuje takie cechy samemu Jahwe. Potwierdza to najczęściej przyjmowane datowanie omawianego Psalmu widzące w nim utwór powstały może nawet za niepodzielonej jeszcze monarchii, a w każdym razie przed niewolą babilońską<sup>25</sup>. W takiej sytuacji oczywiste jest poszukiwanie w panteonach ludów, z którymi Izrael miał kontakt, bóstwa, które miałyby cechy Łucznicę – Władcy Choroby. Zanim jednak rozpoczniemy takie poszukiwania należy omówić trzy miejsca biblijne, które wprawdzie wspominają o Jahwe – Łuczniku, jednak nie jest pewne, czy mowa jest w nich o Bogu – Wojowniku, Bogu – Myśliwym, czy też o Bogu – Władcy Choroby.

Należy tu wymienić Ps 7,13-14; 64,8 i Lm 3,12-13. Pierwszy ze wspomnianych przykładów mówi, że Jahwe, aby wspomóc sprawiedliwego, „...miecz swój wyostrzy, łuk swój przygotowuje i naciągnie. Na niego (=grzesznika) przygotował narzędzia śmierci, strzały swe płonące (לִדְלֹקִים, *l' dōlqīm*) sporządza” (Ps 7,13-14). Niestety nie jest jasne jak należy rozumieć owe wojenne przygotowania Jahwe. Płonące strzały mogą co prawda przywoływać febrę (דַּלְקֶת, *dalleqet*), jednak – ponieważ wyraz ten był tylko raz użyty w całej Biblii – takie skojarzenie jest nader niepewne. Bardziej naturalne jest dostrzeżenie w Ps 7,13-14 opisu

<sup>25</sup> Dahood, *Psalms II*, 329; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, (WBC 20), electronic edition, Dallas 1990, 91:1-16 Form/Structure/Setting; O. Loretz, *Die Psalmen*, Bd. 2, (AOAT 207/2), Neukirchen – Vluyn 1979, 31 sugeruje, że Psalm pochodzi z wczesnego okresu, lecz po wygnaniu dodano wzmianki o aniołach (w. 11) oraz o treści eschatologicznej (w. 16); Weiser, *The Psalms*, 605 stwierdza, że bliższe określenie daty powstania Psalmu jest niemożliwe, jednak widzi w nim utwór wykorzystywany w kulcie świątynnym, jak można wnioskować przed niewolą babilońską. Należy jednak zaznaczyć, że istnieje także pogląd, iż Psalm pochodzi w całości z powygnaniowych kręgów mądrościowych, tak BP, również Lach, *Księga Psalmów*, 402 skłania się ku późnemu datowaniu. Kraus, *Psalmen*, Bd. II, 636, uważa, że jakiegokolwiek datowanie Psalmu nie jest możliwe.

przygotowań do „zwykłej” wojennej wyprawy Jahwe, gdzie mowa jest o prawdziwym uzbrojeniu, nie zaś o ukrytej pod obrazem broni chorobie. Takie też rozumienie sugerują w. 16-17, które mówią, że na grzesznika spadnie to, co on sam przygotowywał dla prawego. Trudno sobie wyobrazić, że złoczyńca chciał sprowadzić na wiernego Jahwe chorobę. Raczej mowa tu o przemocy, zbrojnym napadzie, na który Jahwe odpowiada ze zdwojoną mocą<sup>26</sup>. Należy zatem uznać, że Ps 7,13-14 najpewniej nie małuje przed nami obrazu Jahwe – Władcy Choroby.

Kolejny urywek, w którym niekiedy dostrzega się obraz Jahwe roznoszącego choroby przy użyciu łuku, to Ps 64,8: „Lecz Bóg miota w nich (=grzeszników) strzałę, niespodzianie odnoszą rany”. I tutaj jednak nie można twierdzić, że mowa jest o strzale niosącej zarazę. Raczej można się domyślać, że owa strzała ma związek ze złym słowem, ponieważ w w. 4 właśnie „gorzkie słowa” złoczyńców są przyrównane do strzały, a ich „języki” do mieczy. Być może raczej to właśnie podstępne plany grzeszników knute w ukryciu zwracają się dzięki pomocy Jahwe przeciwko nim samym. Tekst jednak nie jest na tyle jasny, by wysnuwać zbyt daleko idące wnioski<sup>27</sup>.

Ostatnim przykładem jest Lm 3,12-13, gdzie lamentujący autor skarży się, że Jahwe „Napiął swój łuk i ustawił mnie jako cel dla strzały. Wbił w moje nerki strzałę<sup>28</sup> swego kołczanu”. Można tu widzieć obraz myśliwego, który strzela do bezbronnej ofiary<sup>29</sup>. Bardziej prawdopodobny jest jednak obraz wojownika wykonującego egzekucję, tym bardziej, że cała Księga napisana jest w kontekście zburzenia Jerozolimy przez Chaldejczyków. Można wreszcie widzieć tu obraz Jahwe – Łuczownika szyjącego z łuku strzałami niosącymi zarazę. Mimo że jest to kusząca perspektywa należy zauważyć, że w całej Księdze Lamentacji ani razu nie występuje żadne określenie choroby<sup>30</sup>. Dominującymi sprawcami zniszczenia są wojna i głód. Drugi przypadek wykorzystania obrazu Jahwe – Łuczownika (Lm 2,4) dość jednoznacznie wskazuje na obraz Wojownika – Mściciela, nie zaś na Władcę Choroby. Wydaje się więc, że obrazu zawartego w Lm 3,12-13 nie można brać pod uwagę w rozważaniach nad biblijnym Władcą Choroby.

<sup>26</sup> Nie wydaje się słuszną sugestią Krausa, iż mamy tu do czynienia z obrazem łowów, nie zaś wyprawy wojennej. Choćby użycie płonących strzał wyklucza polowanie. Zob. tegoż, *Psalmen*, Bd. I, 61.

<sup>27</sup> Z pewnością należy odrzucić propozycję Dahooda, który sugerował nieuzasadnioną koniunkturę אֱלֹהֵי-מֶסֶח ('*elohē-m hes*) i tłumaczył pierwszy stych: „Niech wywyższony będzie Bóg Strzały”. Tytuł ten łączył z określeniem Reszeza *רֶשֶׁף הַס*, o czym niżej. Zob. tegoż, *Psalms II*, 106.

<sup>28</sup> Dosł. „synów swego kołczanu”.

<sup>29</sup> Tak BP.

<sup>30</sup> Tłumaczenie מַאֲוֵל (*māwet*) w Lm 1,20 przez „zaraza” (tak BP) jest zbyt daleko idącą interpretacją tekstu hebrajskiego. Jedynym miejscem, które ewentualnie można rozumieć jako opis choroby może być Lm 1,13. Jednak nie jest pewne, czy „ogień zesłany w kości” uosobionej Jerozolimy rozumieć jako zarazę, czy też bardziej dosłownie jako płonące budynki miasta.

Pora teraz wrócić do poszukiwania bliskowschodniego bóstwa, które mogło być określane jako Władca Choroby i jednocześnie posługiwało się łukiem dla roznoszenia choroby.

Zacznijmy od ugaryckich zaklęć przeciwko demonom choroby. Jedno z nich mające uleczyć niepłodność dziewczyny wspomina Reszefa (*KTU* 1.82:3):

[yš]b\*t. b'l. hš. ršp.

bn\*. km. yr. klyth. wlbh

[Niechaj] Baal [za]trzymaj strzały Reszefa! (*hš. ršp.*)

Zwróć uwagę kiedy (Reszef) strzela w jej nerki i jej serce!<sup>31</sup>

Z całego zaklęcia należy więc wnioskować, że strzały Reszefa mogą spowodować niepłodność. Oczywiście Reszef może przynosić nie tylko chorobę, lecz także śmierć, jak to jest w eposie o królu Kerecie, gdzie bóg ten uśmierca piątego syna (bądź jedną piątą potomstwa) monarchy (*KTU* 1.14.I:18-19)<sup>32</sup>. Zapewne nieprzypadkowo także ofiarowuje się ugaryckiemu Reszefowi w darze właśnie strzałę (*KTU* 1.90:5 i paralelny tekst *KTU* 168:4<sup>33</sup>). Związek Reszefa z łukiem potwierdza jego tytuł *ršp hš* (Reszef Strzały)<sup>34</sup>. Inskrypcję wotywną pochodzącą z IV w. dla tak właśnie nazwanego boga odkryto w Kition na Cyprze (*KAI* 32). Co ciekawe cypryjski Reszef jest zawsze utożsamiany z Apollonem<sup>35</sup>. Nie powinno to dziwić wobec obrazu Apollona strzelającego z łuku strzałami niosącymi zarazę pod Troją (*Iliada* I, 43-67; rys. 1). Cechy obu bogów zupełnie usprawiedliwiają ich połączenie. Również w ikonografii odnaleźć można przedstawienia Reszefa z łukiem. Bodaj najlepszym tego przykładem jest pieczęć cylindryczna znaleziona w Syrii, a pochodząca z okresu średniego brązu, na której przedstawiona jest postać boga (wskazuje na to tiara z rogami) dzierżącego łuk i strzały. Na identyfikację z Reszefem wskazuje towarzystwo zwierzę-

<sup>31</sup> J. C. de Moor, K. Spronk, „More on Demons in Ugarit (*KTU* 1.82)”, *UF* 16 (1984), 239 = *ARTU* 176; por. *TUAT* 2, 339; *CRALTU*, 374. Inaczej dawniejsze tłumaczenia, które ignorowały uszkodzony początek linii i czytały tylko *b'l. hš. ršp.*, tłumacząc „Pan strzały, Reszef”. Tak np.: D. Conrad, „Der Gott Reschef”, *ZAW* 83 (1971), 172; Fulco, *The Canaanite God*, 44, 49; J. Day, „New Light on the Mythological Background of the Allusion to Resheph in Habakuk III 5”, *VT* 29 (1979), 354; nawet Lipiński, *Dieux et déesses*, 185. Nowszą wersję rozumienia tekstu potwierdza udział Ba'ala w wypędzaniu demonów w w. 6 omawianego zaklęcia oraz w innym tekście *KTU* 1.169(=RIH 78/20):1-2. Zob. K. Spronk, „The Incantations”, w: *Handbook of Ugaritic Studies*, ed. W. G. E. Watson, N. Wyatt, (Handbuch der Orientalistik. I. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten. Bd. 39), Leiden - Boston - Köln 1999, 276-278. Tam też literatura.

<sup>32</sup> Zob. różne wersje tłumaczenia: *ANET* 142; *TUAT* 3, 1213; *CS* I, 333; *UNP* 12; *RTU* 181.

<sup>33</sup> Określany także jako RIH 77/10B; zob. *CRALTU* 321-322.

<sup>34</sup> Takie tłumaczenie najpewniejsze, por. inne propozycje: S. Iwry, „New Evidence for Belomancy in Ancient Palestine and Phoenicia”, *JAOS* 81 (1961), 31; A. Caquot, O. Masson, „Deux inscriptions phéniciennes de Chypre” *Syria* 45 (1968), 302. Szerzej o tej inskrypcji w rozdziale II, w podrozdziale dotyczącym Reszefa.

<sup>35</sup> Przykłady identyfikacji tych bogów wymienione w P. Xella, „Resheph”, *DDD* 1327; zob. także Lipiński, *Dieux et déesses*, 179-189.

Rys. 1: Apollo strzelający z łuku. Malowidło na kraterze z Orwieto, ok. 460 r. Louvre. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen*, Göttingen 1996, 201.



cia, które możemy zaliczyć do jeleniowatych, a które było przypisywane właśnie temu bogu (rys. 2)<sup>36</sup>. Reszef był popularny nie tylko w swej ojczyźnie, jego wizerunki odnaleźć można także w Egipcie. W sztuce państwa faraonów otrzymał on nieco inne atrybuty, aniżeli w Syrii, bowiem zwykle przedstawiano go z tarczą, włócznią i buławą (rys. 5). Na białej koronie Górnego Egiptu, którą Reszef zwykle nosi, zamiast kobry pojawia się głowa gazeli / antylopy – świętego zwierzęcia boga. Niekiedy również nad Nilem spotkać można wizerunki Reszefa z kołczanem i strzałami, a jeden raz jego obraz ma związek z łukiem. I tak na graffiti ze skalnej świątyni w Gebel Agg w Nubii obok innych bóstw przedstawiony jest Reszef. Wśród czcicieli ofiarujących dary jeden niesie gazelę, co

<sup>36</sup> Tak identyfikują boga: P. Matthiae, „Note sul dio siriano Rešef”, *Oriens Antiquus* 2 (1963), 33-34; O. Keel, M. Shuval, C. Uehlinger, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel*, Bd. 3, (OBO 100), Freiburg 1990, 198, 204, 302n; Cornelius, *The Iconography*, 90, 113. Ponadto z Alalach znane są także dwie podobne pieczęcie lokalnej produkcji przedstawiające boga z łukiem, prawdopodobnie Reszefa (rys. 3 i 4); tak przynajmniej identyfikuje bóstwo z rys. 4 Matthiae, „Note sul dio siriano Rešef”, 34. Zob. E. Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections, vol. 1: The Collections of the Pierpont Morgan Library*, (Bollingen Series 14), New York 1948, fig. 993, która w ogóle nie wypowiedza się, co do tożsamości boga z łukiem; z pewnością nie miał racji W. H. Ward, *The Seal Cylinders of Western Asia*, Washington 1910, fig. 886 identyfikując boga-lucznika z Teszubem.

Rys. 2: Reszef z łukiem i strzałami. Pieczęć cylindryczna z Syrii z okresu Średniego Brązu. Louvre. I. Cornelius, *The Iconography of Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods* (c. 1500-1000 B.C.E.), (OBO 140), Freiburg-Göttingen 1994, fig. 23.



jasno wskazuje właśnie na Reszefa, jako na odbiorcę ofiary. Tenże sam niosący przynosi również łuk i strzały<sup>37</sup>. Znanych jest ponadto pięć stel egipskich, jeden ostrakon i jeden skarabeusz, na których Reszef przedstawiony jest z kołczanem<sup>38</sup>. Wreszcie także w Kanaanie znaleziono pieczęć cylindryczną przedstawiającą Reszefa z kołczanem. Pochodzi ona ze świątyni Amenhotepa II w Lakisz i datowana jest na okres XVIII-XIX dynastii (1450-1220)<sup>39</sup>. Również z Kanaanu, lecz brak dokładnej proveniencji, pochodzi skarabeusz datowany ok. 1500-1300 także z wyobrażeniem Reszefa z kołczanem na plecach<sup>40</sup>. Zatem tak dokumenty pisane, jak i ikonograficzne potwierdzają, że Reszef, syryjski bóg zarazy posługuje się łukiem i śmiertcionośnymi strzałami zsyłając chorobę.

O ile w przypadku Reszefa nie ma wątpliwości, że rzeczywiście włada on chorobą posługując się przy tym łukiem, o tyle drugie bóstwo, któremu czasami przypisuje się takie cechy wzbudza więcej wątpliwości. Mowa tu o mezopotamskim Nergalu, a dokładniej o bóstwie powstałym z połączenia starego sumeryj-

<sup>37</sup> Cornelius, *The Iconography*, 49-50; por. Fulco, *The Canaanite God*, 5.

<sup>38</sup> Cornelius, *The Iconography*, 21, 34-35, 40-41, 41-42, 43-44, 96, 98-99; por. Fulco, *The Canaanite God*, 11, 15, 17, 19.

<sup>39</sup> Cornelius, *The Iconography*, 94; por. Fulco, *The Canaanite God*, 8.

<sup>40</sup> Cornelius, *The Iconography*, 95-96.

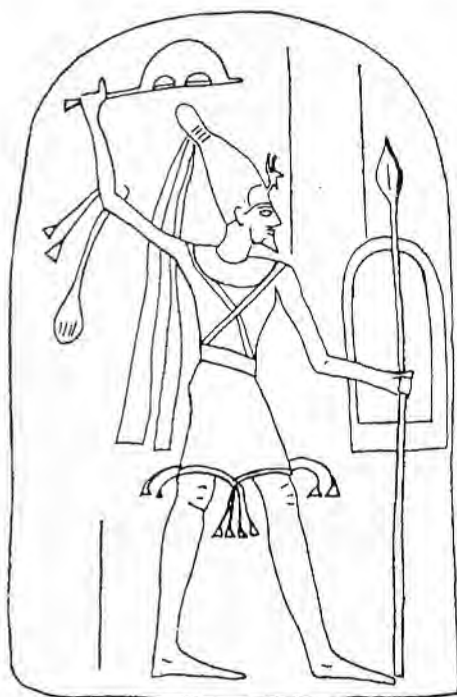
Rys. 3: Niezidentyfikowane bóstwo z łukiem, być może Reszef. Pieczęć cylindryczna z Alalach, 1720-1620/1600. Seyrig Collection w Bibliothèque Nationale, Paris. B. Teissier, *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*, (OBO.SA 11), Fribourg-Göttingen 1995, fig. 81.



Rys. 4: Niezidentyfikowane bóstwo z łukiem, być może Reszef. Pieczęć cylindryczna z Alalach, 1720-1620/1600. The Pierpont Morgan Library. B. Teissier, *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*, (OBO.SA 11), Fribourg-Göttingen 1995, fig. 92.



Rys. 5: Reszef w typowym egipskim przedstawieniu. Stela z Athribis z czasów 19-20 dynastii (ok. 1300-1100 r.). Oriental Institute, University of Chicago. H. Gese, M. Höfner, K. Rudolph, *Die Religionen Alt-syriens, Altarabiens und der Mandäer*, (Die Religionen der Menschheit Bd. 10, Tl. 2), Stuttgart 1970, fig. 11.



skiego boga Nergala i semickiego Erry<sup>41</sup>. Bóg ten władny jest zesłać zarazę (*mūtānu*)<sup>42</sup>, bywa także określany jako „Ten od gorączki” (*ša fi'i*) czy też „choroby skórnej” (*ša rišāti*)<sup>43</sup>. Zresztą podporządkowana jest mu cała armia demonów roznoszących różnorakie choroby<sup>44</sup>. Na ugaryckich listach bogów Reszef jest łączony właśnie z Nergalem. Wynika to z podobnej sfery działania obu bo-

<sup>41</sup> von Weiher, *Gott Nergal*, gdzie wiele przykładów łączenia tych bogów, np. s. 41: <sup>d</sup>er-ra = <sup>d</sup>U.GUR *šā gū-duš-a<sup>ki</sup>* „Erra jest Nergalem z Kutu”; zob. też J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, Baltimore - London 1972, 22-24, 150; W. G. Lambert, „Studies on Nergal”, *BO* 30 (1973), 356.

<sup>42</sup> K. Tallqvist, *Akkadische Gotterepitheta*, (Studia Orientalia 7), Hildesheim 1974, 395.

<sup>43</sup> R. L. Litke, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-List*, AN: <sup>d</sup>A-nu-um and AN: Anu *šā amēli*, (Texts from the Babylonian Collection 3), New Heaven 1998, 34.

<sup>44</sup> Ze względu na znaczną liczbę demonów i w ogóle przedstawień Nergala-Erry jako boga władającego chorobami, należy odesłać czytelnika do odpowiednich rozdziałów wciąż podstawowej, choć nie wolnej od uchybień, monografii dotyczącej tego boga autorstwa von Weihera, *Gott Nergal*, 31-35, 83-87.

gów. Obaj są wojowniczymi bogami zarazy, choć dla Nergala pierwszoplanową rolą jest panowanie nad światem umarłych, zaś dla Reszefa władanie chorobą. Tym niemniej Nergal niejednokrotnie daje się poznać jako ten, który może zyskać schorzenia. Nie ma w tym zresztą nic dziwnego, bowiem to właśnie zarazy oraz rzezie wojenne (które również są „specjalnością” Nergala) dostarczają najwięcej nowych mieszkańców do krainy umarłych. Jednak ta wielość aspektów, w jakich spotykamy Nergala-Erę, powoduje, że czasem trudno domyśleć się, o jakiej sferze działania bóstwa myślał starożytny autor pisząc dany tekst, bądź jakie cechy chciał ukazać artysta w konkretnym przedstawieniu<sup>45</sup>. W przypadku łuku spotykać się będziemy z wątpliwościami, czy ma on wyrażać wojowniczy charakter boga, czy też jego panowanie nad zarazą. Ten dualizm charakteru Nergala-Erę dobrze wyraża wróżba z okresu starobabilońskiego: „Jeśli *nāplastum* (część wątroby) jest jak *dādu* (= podobna do ryby): znak Lugal-irry i Meslamta-ea<sup>46</sup>, którzy kroczą po mojej stronie oddziałów. Inne znaczenie: zaraza pojawi się w kraju”<sup>47</sup>. Ta sama wróżba może więc wiązać się zarówno z wojną, jak i zarazą. Charakter Nergala-Erę pozostawał nie zmieniony również i później, zawsze łącząc upodobanie tak do rzezi jak i do chorób. Ukazuje to neoasyryjski traktat Asarhaddona z medyjskim władcą Ramatają, gdzie spotkać można złorzeczenie: „Nergal, boski bohater, niech zgasi wasze życie bezlitosnym mieczem i niech ześle na was rzeź i za[ra]żę”<sup>48</sup>. Trudno niekiedy rozróżnić, kiedy Nergal-Erę pełni funkcję Boskiego Wojownika, a kiedy Władcy Choroby. Są to zatem podobne problemy, z jakimi spotykaliśmy się w przypadku Jahwe, gdzie również nie byliśmy pewni, czy wzmianka o łuku maluje nam obraz Jahwe – Wojownika, czy też Jahwe – Władcy Choroby. Należy więc postępować podobnie jak w przypadku Boga Izraela i nader ostrożnie analizować materiał.

<sup>45</sup> Główne cechy Nergala, jakie wyróżnia von Weiher to: Pan świata podziemnego, wojny, światła, gwiazdy i zarazy. Światło i gwiazda są typowymi emblematami bogów mezopotamskich, nie przedstawiają więc żadnej cechy charakterystycznej tylko dla Nergala. Pozostaje świat umarłych, wojna i zaraza. Zob. także wspomniany już artykuł recenzyjny do wyżej wymienionej książki: Lambert, „Studies on Nergal”.

<sup>46</sup> Boskie bliźniaki, bóstwa podziemia identyfikowane z Nergalem. Porównaj Lugal-irra (Król Irra) i Erra oraz Meslamta-ea (Ten, który wychodzi z Meslam) i główna świątynia Nergala w Kuta: E-Meslam. Pisownia Lugal-irra za J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, 116, 134, wbrew dawniej stosowanej formie Lugal-girra. Nergal miał również inne imiona, względnie był utożsamiany z innymi bogami, takimi jak Lugal-meslamma czy Huški’a. O wielości bóstw podziemia w Mezopotamii i ich częstym łączeniu zob. W. G. Lambert, „The Theology of Death”, w: *Death in Mesopotamia*, 62-63.

<sup>47</sup> von Weiher, *Gott Nergal*, 32.

<sup>48</sup> Tłum. polskie za: J. Maniacyk, *Traktat sukcesyjny Asarhaddona króla Asyrii (681-669 p.n.e)*, (Źródła do historii starożytnego Bliskiego Wschodu), Poznań 1997<sup>2</sup>, 29. Ostatnie krytyczne wydanie tekstu zob.: S. Parpola, W. Kazuko, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oath*, (SAA 2), Helsinki 1988, 28-58, cytowany fragment: 48.

Wydaje się, że należy odrzucić teksty i wyobrażenia Nergala-Erry z łukiem i / bądź strzałami, jeśli oprócz nich pojawia się także inna broń. Na przykład w micie mówiącym o gniewie Erry, mimo że bóg ten używa łuku strzelając w upersonifikowany mur Babilonu, z pewnością nie jest on przedstawiony jako Władca Choroby. Nazbyt podkreślona jest jego nieokiełznana wojowniczość wyrażająca się między innymi w użyciu różnych rodzajów broni, takich jak miecz czy sieć, bądź też zamiana bóstwa w drapieżnego lwa<sup>49</sup>. Podobnie w Hymnie na cześć Nergala, w którym bóg ten jest określony jako niosący [...] <sup>biš</sup> *qaštu ūsu u išpatu* „łuk, strzały i kołczan”<sup>50</sup>, lecz zaraz później pojawia się miecz, a w całym utworze ani razu nie wspomina się o jakiegokolwiek zarazie czy chorobie; nie można więc dopatrywać się tu obrazu boskiego Władcy Choroby<sup>51</sup>. Być może, jeśli łuk występuje jako jedyna broń mezopotamskiego włodarza podziemi, wówczas można spodziewać się, że obraz taki podkreśla panowanie nad zarazą. Należy tu zaznaczyć, że gdy w mezopotamskich przedstawieniach walczących (nie polujących!) bogów czy ludzi pojawia się łuk, niemal zawsze towarzyszy mu również inna broń<sup>52</sup>. Jest to sytuacja zupełnie naturalna, bowiem łucznik bez dodatkowego uzbrojenia w starciu wręcz byłby zupełnie bezbronny. Za wyjątkową i militarnie nieuzasadnioną sytuację należy więc uznać obraz Nergala walczącego wyłącznie za pomocą łuku. Owa wyjątkowość zdaje się wskazywać na ukryte znaczenie łuku, w tym wypadku na cho-

<sup>49</sup> W całym poemacie o bogu Erra regularnie powtarza się różnorakie uzbrojenie tego bóstwa. Może najpełniej wojowniczą naturę Erry ukazuje tabliczka IV, 1-35. *TUAT* 3, 793-794; *CS* 1, 412. Polskie tłum. zob. *Mity akadyjskie*, 103. Podobieństwo tego oraz następnego przykładu do obrazu Jahwe – Łucznika przytacza się zwykle w komentarzach biblijnych czy artykułach (np. dla Jb 6,4 zob: M. S. Moore, „Job’s Texts of Terror”, *CBQ* 55 (1993), 669), lecz z reguły autorzy poprzestają na podkreśleniu podobieństwa w użyciu łuku, nie dostrzegając różnicy w funkcji tej broni.

<sup>50</sup> F. M. Th. de Liagre Böhl, „Hymn an Nergal, denn Gott der Unterwelt”, *BO* 6 (1949), 166-167;

<sup>51</sup> Mimo że bardzo podobne cechy ma, lokalnie utożsamiany z Reszefem, huryccko-hetycki bóg Nubadig (Nupatik): <sup>d</sup>*Nu-pa-ti-ik* <sup>biš</sup>*ban-ti gi-ri iš-pa-ti* („Nubadig łuku, strzały (i) kołczanu”), a i sam Reszef jest nazywany „Reszefem strzały”, zob. M. L. Barré, „<sup>d</sup>LAMMA and Rešep at Ugarit: The Hittite Connection”, *JAOS* 98 (1978), 465-467. O ile problematyczne jest użycie łuku przez Nergala do roznoszenia zarazy, o tyle nie można w ogóle kwestionować panowania tego boga nad chorobami, por. nader krytyczne uwagi, co do obrazu Nergala jako Władcy choroby poczynione przez Conrada, „Der Gott Reschep”, 160-164, który bagatelizuje tę funkcję bóstwa, na pierwszy plan wysuwając takie cechy jak bóg wojny oraz bóstwo opiekuńcze miasta Kuta. Wydaje się jednak, że autor ten posunął się zbyt daleko w swej krytyce lekceważąc niektóre źródła, np. zaprzeczając utożsamianiu Nergala z Reszefem. Poważnym zaniedbaniem jest także pominięcie źródeł ikonograficznych. Liczne przykłady Nergala jako bóstwa władającego chorobą podaje M. K. Schretter, *Alter Orient und Hellas. Fragen der Beeinflussung griechischen Gedankengutes aus altorientalischen Quellen, dargestellt an den Göttern Nergal, Reschep, Apollon*, (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 33), Innsbruck 1974, 88-98.

<sup>52</sup> Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archeological Discovery*, London 1963, 382-464; zob. przykłady na rys. 6 i 7.

Rys. 6: Naram-Suen uzbrojony w luk i siekiere bojową. Stela Naram-Suena, ok. 2250 r. Louvre. J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, 42.



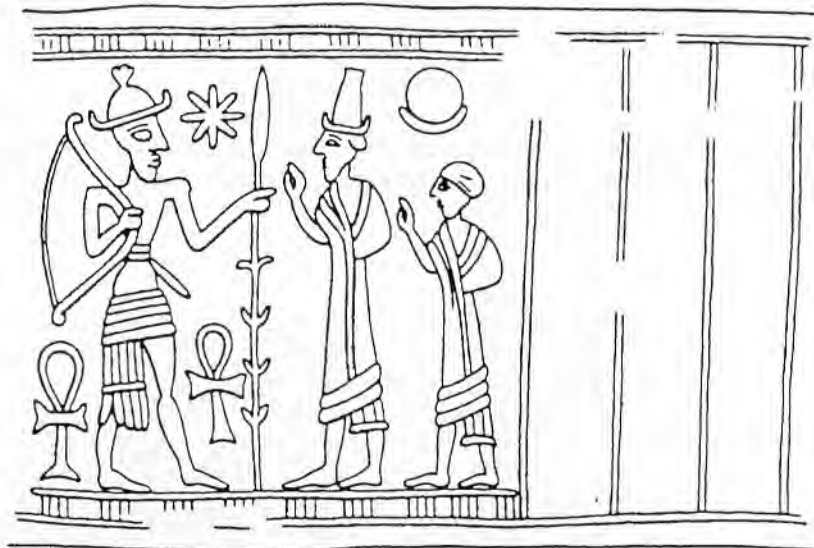
Rys. 7: Ninurta lub Adad uzbrojony w luk i miecz ściga potwora, najpewniej Anzu lub Asakku. Nowoasyryjska pieczęć cylindryczna. The Pierpont Morgan Library. J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, 15.



robę. Jednak w tekstach taka sytuacja jest nader rzadka. Należy raczej przypuszczać, że takie tytuły Nergala jak *bēl bēlē u qašāti*, czyli „Pan broni (oszczepów?) i łuków” wskazują na militarny aspekt bóstwa<sup>53</sup>. Jednak następująca wzmianka może już zastanawiać: „Ninlil dała mu (=Neragalowi) pełen kołczan, położyła w jego ręce ‘radosny’ łuk”<sup>54</sup>. Zatem nawet inni bogowie wiedzą, że Nergal szczególnie upodobał sobie łuk, skoro właśnie taką broń mu darują. Być może także nie jest przypadkowe uzbrojenie jedynie figurki Lugal-irry tylko w łuk podczas rytuału odpędzania demonów *Šēp lemutti ina bīt amēli parāsu* („Aby zablokować nieprzyjacielowi wejście do czyjegoś domu”)<sup>55</sup>.

Nieco więcej danych przynosi ikonografia, jednak tu z kolei nigdy nie jesteśmy pewni, czy brak innego uzbrojenia poza łukiem rzeczywiście ma jakieś znaczenie, czy też jest to po prostu nieuwaga, nieudolność, bądź przyjęcie innego wzorca ikonograficznego przez rzemieślnika. Na syryjskiej pieczęci cylindrycznej Nergal (identyfikacja pewna dzięki napisowi klinowemu) został przedstawiony właśnie z łukiem (rys. 8). Ponieważ w Syrii zidentyfikowano Nergala

Rys. 8: Nergal z łukiem. Pieczęć cylindryczna z Syrii z okresu Średniego Brązu. Louvre. I. Cornelius, *The Iconography of Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c. 1500-1000 B.C.E.)*, (OBO 140), Freiburg-Göttingen 1994, fig. 22.



<sup>53</sup> Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, 393.

<sup>54</sup> *iddisu d nīnīlīl īšpat malītī* <sup>biš</sup> *qašat šīhat ana qātē-šū īštakan*; Weiher, *Gott Nergal*, 71.

<sup>55</sup> ...IV nu.meš / <sup>d</sup>lugal.gir.ra ša i[na šu.meš-šū-n]u <<sup>biš</sup>ban>.meš / u gag.du.tag.ga... („...cztery statuetki Lugal-irry, które (trzymają) <lu>ki i kołczany w [swych ręk]ach...”). F. A. M. Wiggerman, *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts*, (Cuneiform Monographs 1), Groningen 1992, 21:319-321, por. 11:97-101.

z Reszefem łuk na tym przedstawieniu zdaje się sugerować funkcję Władcy Zazary. Niepokoić może przedmiot wiszący u pasa boga, który można interpretować jako miecz, co mogłoby wskazywać na obraz boga wojny. Dziwi jednak fakt, że ów domniemany miecz jest pokazany z przodu postaci, nie zaś jak tego możnaby się spodziewać z tyłu. Ponadto należy zaznaczyć, że najczęściej tak właśnie przedstawiany w ikonografii mezopotamskiej jest pas wiązany na biodrach, nie mający żadnego związku z bronią. Następnym przykładem ukazania Nergala uzbrojonego jedynie w łuk i kołczan jest akadyjska pieczęć ukazująca boga w scenie kultowej (rys. 9). Identyfikację boga ułatwia jego charakterystycz

Rys. 9: Nergal z łukiem. Pieczęć cylindryczna z okresu akadyjskiego. Kolekcja prywatna w Nowym Jorku. E. von Weiher, *Der babylonische Gott Nergal*, (AOAT 11), Neukirchen – Vluyn 1971, fig. 6.



ne berło zakończone dwiema lwimi głowami. Przed Nergalem stoją dwie postacie grające na instrumentach, za nim kroczą dwa inne bóstwa. Być może owo dość wyjątkowe uzbrojenie wyłącznie w łuk można interpretować jako podkreślenie funkcji Władcy Choroby. Warto tu zwrócić uwagę na bardzo znaną akadyjską pieczęć ukazującą wschodzącego Szamasza (rys. 10). Jest on ukazany w towarzystwie Ea (wskazują na to strumienie wody z rybami wypływające z ramion boga), jego wezyra Usmu (o dwóch twarzach), bogini Isztar i jeszcze jednego boga, który zwykle jest identyfikowany jako Ninurta / Ningirsu<sup>56</sup>. Wskazywać ma na to uzbrojenie, w tym wypadku łuk, które naturalnie zostało powiązane z bogiem wojny. Również stojący u stóp boga lew ma wskazywać na

<sup>56</sup> Tak H. Frankfort, *Cylinder Seals: A Documentary Essays on the Art and Religion of the Ancient Near East*, London 1965<sup>2</sup>, 107; a za nim ANEP 685.

Rys. 10: Szamasz, Ea, Usmu, Isztar i męskie bóstwo identyfikowane jako Ninurta / Ningirsu, w rzeczywistości być może Nergal. Pieczęć cylindryczna z okresu akadyjskiego. British Museum. ANEP 685.



właśnie tego boga. Jednak postać identyfikowana jako Ninurta / Ningirsu jest identyczna z Nergalem z omawianej powyżej pieczęci. Jediną różnicą jest brak charakterystycznego zakończenia berła bóstwa, jednak może to wynikać z umieszczenia w tym właśnie miejscu napisu. Ponadto lew stojący u stóp bóstwa może być co prawda przypisywany bogowi wojny, jednak należy zaznaczyć, że Ninurta / Ningirsu był przede wszystkim łączony z pokonanym przez siebie potworem Anzu (lub Imdugudem), będącym połączeniem lwa i ptaka. Stąd też to właśnie ptak był podstawowym symbolem Ninurty / Ningirsu<sup>57</sup>. Z kolei lew był bez wątpienia łączony z Nergalem, jak to łatwo można wywnioskować z jego nader charakterystycznego berła oraz z towarzystwa lwów-demonów (rys. 11)<sup>58</sup>. Stąd należy uznać, że identyfikacja boga z pieczęcią przedstawiającej Szamasza, Ea, Usmu i Isztar jako Ninurtę / Ningirsu jest wątpliwa i należy dopuścić możliwość, że postacią ową jest Nergal<sup>59</sup>. Ponieważ jest on uzbrojony jedynie w łuk, może to sugerować funkcję Władcy Zarazy.

Podsumowując trzeba zaznaczyć, że brak jest tekstów wprost opisujących Nergala jako łucznika zsyłającego chorobę za pomocą strzał. Argumenty, które przemawiają za takim właśnie obrazem nie są pewne. Możemy do nich zaliczyć łączenie Nergala z Reszefem, który bez wątpienia jest Boskim Łucznikiem rozsławiającym zarazę. W ikonografii kilkakrotnie spotkać można obraz Nergala po-

<sup>57</sup> Black & Green, *Słownik*, 43, 107, 136-137, 140-142.

<sup>58</sup> Tamże, 109, 134-135. Zob. także niemal identyczne jak na rys. 11 przedstawienie Nergala i demona z głową lwa: Frankfort, *Cylinder Seals*, pl. XXIX i.

<sup>59</sup> Sugerował to już H. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin – Leipzig 1927<sup>2</sup>, 91.

Rys. 11: Nergal wraz z demonem o głowie lwa znęcają się nad swą ofiarą. Pieczęć cylindryczna z okresu starobabilońskiego. Collection of Mr. Edward T. Newell. J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, 54.



zbawionego innej broni poza łukiem. Ponieważ z militarnego punktu widzenia jest to sytuacja raczej dziwna, może to ewentualnie wskazywać na funkcję Władcy Choroby roznoszonej przy użyciu łuku. Jest to jednak tylko hipoteza, która nosi w sobie istotne mankamenty. Przede wszystkim ze względu na niewielką ilość takich przedstawień można w nich widzieć wyjątek od reguły, wynikający z błędu rzeźbiarzy, lub z uszkodzenia pieczęci. Ponadto można uznać, że również przedstawienia Nergala z samym łukiem łączą się z wojowniczymi cechami tego bóstwa.

Tak więc porównując biblijny obraz Jahwe – Władcy Choroby zsyłającego cierpienia za pomocą łuku i strzał z innymi wierzeniami Bliskiego Wschodu należy podkreślić podobieństwo do syryjskiego Reszefa, który w identyczny sposób potrafi razić chorobą. Być może podobnie zsyła zarazę mezopotamski Nergal, jednak wobec niepewności źródeł należy poprzestać na hipotezach, bez wysnuwania ostatecznych wniosków.

Omawiając obrazy Jahwe – Wojownika zsyłającego chorobę nie można nie wspomnieć o nader często występującej zbitce „miecz – głód – zaraza” (קרב -

דֶּבֶר - רָעָב, *deber - rā'āb - hereb*)<sup>60</sup>. We wszystkich dwudziestu pięciu przypadkach<sup>61</sup>, w których pojawia się takie połączenie, władcą tych trzech elementów jest Jahwe. Należy jeszcze do tego dodać cztery miejsca, w których brak jest głodu, jednak pojawia się miecz i zaraza, niekiedy z innymi nieszczęściami sprowadzającymi śmierć<sup>62</sup>. Ponadto jeden raz miecz i głód połączone są nie z zarazą, lecz ze śmiertelnymi chorobami (בַּמּוֹתֵי תַחְלָאִים, *m'môtē tahālū'im*)<sup>63</sup>. Szczególnie w przypadku często pojawiającej się zbitki „miecz – głód – zaraza” mamy do czynienia z ukształtowanym związkiem frazeologicznym mającym wyrażać nie tyle rzeczywiste występowanie tych trzech nieszczęść, ile raczej mającym podkreślić, że mowa jest o wszelkich najgorszych tragediach, jakie autor może sobie wyobrazić. Nieco okrojona wersja tego zestawu nieszczęść jest zbitka „miecz – głód”, występująca w Biblii trzynastą razy<sup>64</sup>. Wyrażenia tego typu są podobne do suplikacji wzywających ocalenia od „powietrza, głodu, ognia i wojny”, gdzie istotna jest nie tyle prośba o ochronę przed tymi, a nie innymi zagrożeniami (brak na przykład powodzi, kradzieży, morderstwa), ale raczej owe cztery nieszczęścia mają zawierać w sobie wszelkie możliwe katastrofy mogące spaść na błagalnika. Można zatem mieć pewność, że biblijne wyrażenia mówiące o „mieczu – głodzie – zarazie” nie odzwierciedlają sytuacji historycznej<sup>65</sup>. Co jednak jest istotniejsze, doskonale ukazują przekonania autora tekstu biblijnego, który uważa, że to Jahwe jest władcą tak wojny („miecz”), jak i urodzaju („głód”) czy choroby („zaraza”, „śmiertelne choroby”, może „śmierć”). Daje to obraz Boga, który jednocześnie jest Wojownikiem, Władcą Zarazy i Pa-

<sup>60</sup> Por. podobne nieszczęścia w dokumentach z Emar: C. Zaccagnini, „War and Famine at Emar”, *Orientalia* 64 (1995), 92-109.

<sup>61</sup> Kpl 26,25; 1 Krn 21,12; 2 Krn 20,9; Jr 14,12; 21,7,9; 24,10; 27,8,13; 29,17,18; 32,24,36; 34,17; 38,2; 42,17,22; 44,13; Ez 5,12,17; 6,11,12; 7,15; 12,16; 14,21.

<sup>62</sup> Wj 5,3; Ez 28,23 (+krew); Ez 33,27 (+dzikie zwierzęta); Am 4,10 (w szerszym kontekście występują dodatkowo w w. 6: głód; w. 7-8: susza; w. 9: choroby roślin i szarańcza; w. 11: pożary)

<sup>63</sup> Jr 16,4. Być może jako zarazę należy także rozumieć „śmierć” (מָוֶת, *mawet*) występującą razem z „mieczem” i „głodem” w Jr 15,2; 18,21.

<sup>64</sup> Jb 5,20; Iz 51,19; Jr 5,12; 11,22; 14,13.15.16.18; 42,16; 44,12.18.27; Lm 4,9.

<sup>65</sup> Ciekawy jest fakt, że ogromna większość takich wyrażen odnosi się do Jerozolimy (tak u Jeremiasza i Ezechiela, u których zdecydowanie najwięcej przypadków występowania omawianej zbitki), natomiast brak jest jakiegokolwiek wzmianki o zarazie w Jerozolimie podczas oblężenia przez Babilończyków w 2 Krl, czy też w Lm (2 Krn zbywa zdobycie Jerozolimy pobieżną notką). Obie Księgi wspominają jedynie o głodzie panującym w oblężonym mieście. Szczególnie dziwi to w przypadku Lm, która to Księga byłaby szczególnie predysponowana do opisywania wszelkich nieszczęść, jakie spadły na Jerozolimę. Może to sugerować teologiczne przepracowanie materiału prorockiego przez redaktorów (szczególnie u Jeremiasza), w wyniku którego dodano „standardowe” cierpienie grzeszników, czyli zarazę. Zresztą w Księdze Jeremiasza zaraza nie pojawia się w opisach wydarzeń, lecz albo w zapowiedziach kary, albo w omawianym wyrażeniu „miecz – głód – zaraza”. W przypadku Księgi Ezechiela nie powinno dziwić, że prorok ten bardziej zwracał uwagę na teologiczne założenia, aniżeli na fakty.

nem Urodzaju. Oczywiście nie można wyciągać z tego zbyt daleko idących wniosków i na przykład traktować miecza jako środka roznoszenia choroby, tak jak to było w przypadku łuku. Jednak ściśle połączenie wymienionych funkcji pokazuje jak bliskie były one w mentalności starożytnych Izraelitów. Przywołuje to przede wszystkim obraz Nergala-Erry, boga, który jest „... w walce niezrównany, ... , orężem swym straszliwym, jak ogniem szalejącym wśród trzcin...”<sup>66</sup> pokonuje swych przeciwników, będąc zarazem Władcą Zarazy. Zresztą i Reszef, szczególnie u swych egipskich czcicieli, był uważany za boga wojowniczego. Zatem należy przyjąć, że łączenie boga, który włada zarazą z bogiem, który jest wybitnym wojownikiem jest dość typowe na starożytnym Bliskim Wschodzie. W przypadku Jahwe mamy do czynienia z połączeniem idącym najdalej, ponieważ Bóg Izraela skupia w sobie przymioty wszystkich bogów, tym niemniej fakt, że niektóre cechy zachowują dawne powiązania i współzależność zdaje się ukazywać, jakiego typu bóstwa stoją u korzeni biblijnego obrazu Jahwe.

Podsumowując paragraf omawiający obraz Jahwe władającego chorobą jako wojownika należy stwierdzić, że najczęściej posługuje się on łukiem. Jego strzały niosą chorobę przebijając wnętrzości człowieka. Łuk przy tym wykazuje cechy boskie, może być na przykład wykonany z metalu. Jahwe nie zawsze atakuje sam, lecz u jego boku stoją pomocnicy, najpewniej demony choroby. Szykują się one do walki ustawiając się w bojowym szyku. Jeden z omawianych wersów wskazuje, że także i owe demony – wojownicy mogą być wyposażone w luki. Ponadto atakujący chorobą Bóg Izraela przedstawiony jest jako wojownik dowodzący oblężeniem twierdzy – człowieka. Demony choroby wybijają wyłomy i niszczą swoją ofiarę. Taki obraz Boga – Wojownika rażącego chorobą pojawia się w bardzo szeroko datowanych tekstach biblijnych. Najstarszym z nich jest Pwt 32,23 prawdopodobnie wywodzący się z okresu wczesnej monarchii. Również zapewne przedwygnaniowy jest Ps 91,5. Z końca VI w. lub z V w. pochodzą interesujące nas urywki z dialogów Joba z przyjaciółmi (Jb 6,4; 16,12-14; 20,24-25), zaś jeszcze późniejszy, bo datowany na IV-II w. jest Jb 34,6. W bliżej nieokreślonym czasie, prawdopodobnie po niewoli, można widzieć powstanie Ps 38,3. Obraz Boskiego Łucznika zsyłającego chorobę znany jest zarówno w świecie greckim, gdzie takie cechy wykazuje Apollon, jak i w świecie semickim, gdzie syryjski Reszef wydaje się być bardzo bliski takiemu obrazowi Jahwe. Być może również mezopotamski Nergal-Erra posługuje się łukiem rażąc chorobą, jednak przy obecnym stanie badań trudno o definitywne rozstrzygnięcie. Bez wątplenia natomiast łączenie cech bóstwa wojowniczego i będącego zarazem Władcą Choroby, jakie jest dobrze widoczne w przypadku Jahwe, jest również łatwo zauważalne w przypadku Nergala-Erry i do pewnego

<sup>66</sup> KH XXVIII:26-32.

stopnia także w odniesieniu do Reszefa. Można stąd wyciągnąć wniosek, że obraz Jahwe – Wojownika władającego chorobą jest oparty na wspólnym dla wielu bliskowschodnich kultur wyobrażeniu tego typu bóstwa.

### b. Jahwe – Władca istot nadludzkich

W poprzednim paragrafie kilkakrotnie mówiliśmy o wojsku Jahwe, które atakowało ofiarę na rozkaz swego wodza. Z dużym prawdopodobieństwem ustaliliśmy, że owa armia składa się z istot nadludzkich, najczęściej o cechach demonicznych. Dla zachowania przejrzystości należy zaznaczyć, że za takowe uważamy istoty z natury swej potężniejsze od ludzi, jednak podporządkowane wyżej od nich postawionym w hierarchii bóstwom lub Bogu. Zwykle są one wrogie ludziom i przynoszą im nieszczęście, a jedyną przysługą, jaką mogą wyświadczyć śmiertelnym, jest powrót do swych pozaziemskich siedzib. Ponieważ Jahwe – Wojownik atakował chorobą, zatem i podporządkowane Mu istoty nazywaliśmy demonami choroby. Czy jednak istnieją inne przykłady ukazujące Jahwe – Władcę Choroby jako pana demonów, niekoniecznie w kontekście militarnym? Jeśli tak, to jaki jest obraz Boga Izraela, gdy przewodzi istotom niosącym chorobę? Czy w ogóle można dostrzec jakiś wzorzec, czy też przykłady są na tyle różnorakie i rozproszone, że nie sposób mówić o jednolitym obrazie Jahwe – Władcy Demonów? Jeśli zaś taki wzorzec można by ustalić, czy jest on podobny do obrazu jakiegoś z bóstw bliskowschodnich, czy też jest jedyny w swoim rodzaju? Odpowiedzi na te pytania szukać będziemy w niniejszym paragrafie.

Przede wszystkim należy ustalić, które istoty, bądź nazwy chorób, noszą na sobie demoniczne piętno. Z reguły na pierwszym miejscu jest w takim kontekście wymieniany Reszef, istota bez wątplenia ponadnaturalna. Jednak ze względu na oczywiste odwoływanie się do syryjskiego boga Reszefa, postaci tej zostanie poświęcony osobny podrozdział. W Ha 3,5 obok Reszefa za Jahwe kroczy Zaraza (דֵּבֶר, *deber*). Nie ulega wątpliwości, że w tekście tym jest ona upersonifikowana. Trudno też sobie wyobrazić inną naturę uosobionej Zarazy, aniżeli demoniczną. Zatem w orszaku Jahwe kroczy poddany mu demon zarazy. Nasuwa się od razu pytanie, czy można znaleźć dla דֵּבֶר (*deber*), podobnie jak dla Reszefa, odpowiednik w wierzeniach Bliskiego Wschodu? Jaka jest etymologia tego wyrazu? W. von Soden wiąże go z akadyjskim *dibiru* - „nieszczęście”, „niemoc”<sup>67</sup>. Popiera go w swym słowniku W. Baumgartner<sup>68</sup>, ale autorzy słownika z Chicago nie zgadzają się z tym uważając, że *dibiru* pochodzi od

<sup>67</sup> *AHw* 168.

<sup>68</sup> *HAL* 203.

innego słowa sumeryjskiego<sup>69</sup>. Sytuację dodatkowo komplikuje występowanie na mezopotamskiej liście bogów bóstwa <sup>d</sup>*Di-bar*<sup>70</sup>. Trzeba jednak przyznać, że wokalizacja tego imienia raczej eliminuje bezpośredni związek z hebrajskim דָּבַר (*deber*)<sup>71</sup>. Najbliższy hebrajskiemu דָּבַר jest ugarycki rzeczownik *dbr II* oznaczający również „plagę”, „zarazę”. Używany jest on w zwrotach *ars dbr* na określenie świata podziemnego<sup>72</sup>. Niestety jego etymologia jest równie niejasna, co wyrazu hebrajskiego. Być może istnieje związek pomiędzy דָּבַר a akadyjskim przymiotnikiem *dabru*, czyli „agresywny, gwałtowny”. Pochodzi on najpewniej od czasownika znanego zarówno w języku akadyjskim, jak i w językach zachodniosemickich *dubburu / duppuru* o znaczeniu „przepędzać”<sup>73</sup>. Jest to o tyle istotne, że sugerowano związek דָּבַר (*deber*) z epitetem mezopotamskiej bogini Guli, która była szczególnie opiekunką osób chorych i do niej często modlono się prosząc o uzdrowienie. Bogini ta była określana mianem *dabrat šapsi*<sup>74</sup>, co można oddać jako „przepędzająca Natarczywego”. Jak można się domyślać, owym Natarczywym winien być – wobec cech bogini – jakiś uparty demon choroby. Jednak i ten trop nie zbliża nas do wyjaśnienia źródeł personifikacji Zarazy w Ha 3,5, przede wszystkim dlatego, że przymiotnik *dabru* (fem. *dabratu*) odnosi się do bogini Guli, nie zaś do demona. Wynikałoby stąd, że biblijny demon zarazy winien przepędzać sam siebie. Można co prawda szerzej rozumieć *dabru*, jako „agresywny, gwałtowny”, jednak nie można wówczas sięgać do porównania z boginią Gula. Inną próbą znalezienia pierwowzoru dla דָּבַר (*deber*) jest porównanie z *KTU 1.5.VI:6*, gdzie obok siebie występują *ars dbr* i *šd šhlmmt*<sup>75</sup>. Personifikacja *dbr* ma jednak tylko wówczas podstawy, gdy *šhlmmt* jest tłumaczone jako „lew *Mamētu*”<sup>76</sup>, co jest wysoce wątpliwe<sup>77</sup>. Wydaje się, że najistotniejsze dla nas znaczenie ma występujące w tekstach z Ebla bóstwo bę-

<sup>69</sup> CAD D 33, 135.

<sup>70</sup> Litke, *A Reconstruction*, 229.

<sup>71</sup> Sugestia Prof. E. Lipińskiego w liście do autora z 2001.02.07.

<sup>72</sup> DUL 264.

<sup>73</sup> CAD D 16, 186-188; AHW 147-148; E. Lipiński, „«Leadership». The Roots DBR and NGD in Aramaic”, w: *Und Mose schrieb dieses Lied auf. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient*, ed. M. Dietrich, I. Kottsieper, (AOAT 250), Münster 1998, 501-508.

<sup>74</sup> CAD D 16.

<sup>75</sup> G. del Olmo Lete, „Deber”, DDD 437; G. Mayer, „deber”, TWAT II, 133-135.

<sup>76</sup> Tak w starym słowniku ugaryckim J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, hrsg. v. O. Eissfeldt, (Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, phil. hist. Kl., Band 106, Heft 3), Berlin 1967<sup>3</sup>, 303.

<sup>77</sup> Zob. różne interpretacje: P. J. van Zijl, *Baal. A Study of Texts in Connection with Baal in the Ugaritic Epics*, (AOAT 10), Neukirchen - Vluyn 1972, 172-175; J. C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'alu*, (AOAT 16), Neukirchen - Vluyn 1971, 186. DUL 812 określa *šhlmmt* jako topograficzną nazwę własną dla przedsionka świata podziemnego, w którym przebywają ubóstwieni zmarli.

dące patronem tego miasta zwane Dabīr<sup>78</sup>. Tym razem wokalizacja nie stoi na przeszkodzie przyjęciu istnienia związku pomiędzy biblijnym דִּבֶּר (*deber*), a tym bóstwem<sup>79</sup>. Również odległość tak w czasie, jak i przestrzeni syryjskiej Ebli od Izraela – wbrew niektórym badaczom – nie jest argumentem przemawiającym za odrzuceniem materiału eblaickiego, jako nieprzydatnego w badaniach porównawczych. Świadczy o tym na przykład występowanie w Ebli boga Reszefa, który bez wątplenia ma związek z biblijnym רֶשֶׁף (*rešef*). Skoro zatem eblaickie wzmianki o Reszefie mogą służyć do porównań z Biblią, dlaczego nie można do tego samego celu użyć materiału dotyczącego boga Dabīr? Niestety nie wiemy o nim zbyt wiele. Jediną pewną informacją jest określenie go jako boga opiekuńczego Ebli. Wydaje się jednak, że zbieżność imion sugerować powinna branie pod uwagę boga Dabīr podczas rozważań nad biblijnym דִּבֶּר (*deber*), co najmniej w tych przypadkach, w których mamy do czynienia z personifikacją. Być może nawet słuszniej byłoby w związku z tym pisać w odniesieniu do Ha 3,5 nie „Zaraza”, lecz po prostu „Deber”. Ze względu jednak na nader skromne informacje o eblaickim Dabīr pozostaniemy przy tłumaczeniu, w nawiasie umieszczając ewentualne imię bóstwa zarazy. Należy przy tym zaznaczyć, że nawet gdyby nie było żadnej paraleli dla Zarazy w źródłach bliskowschodnich, to jednak obraz zawarty w Ha 3,5 na tyle silnie personifikuje choroby idące wraz z Jahwe, że nie ma wątpliwości, iż mowa jest o istotach demonicznych<sup>80</sup>. Wszak dla całego Bliskiego Wschodu naturalną kolejną rzeczą było postrzeganie choroby jako demona, podobnie jak oczywistym dla biblijnego autora było, że panem owych demonów może być tylko Bóg Izraela – Jahwe. Pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie, kiedy taki obraz demonicznej zarazy istniał wśród starożytnych Izraelitów. Prorok Habakuk działał pod koniec VII w., prawdopodobnie przed 605 r., kiedy to imperium nowobabilońskie zdobyło trwałą przewagę na Bliskim Wschodzie. Księga nosząca imię Habakuka została zredagowana, prawdopodobnie na podstawie zapisków proroka, wkrótce potem, z pew-

<sup>78</sup> *da-bi-ir dingir eb-la<sup>ki</sup>* (TM 75 G 1464). G. Pettinato, *The Archives of Ebla: An Empire Inscribed in Clay*, Garden City 1981, 247.

<sup>79</sup> Opowiada się za tym sam Pettinato, tamże; oraz M. Dahood, „Ebla, Ugarit, and the Bible”, w: Pettinato, *The Archives of Ebla*, 296. Mimo wielkiego zaangażowania w poszukiwanie pierwowzoru biblijnego דִּבֶּר (*deber*) Caquot, nie znając jeszcze tekstów z Ebli, odłożył ten problem do czasu pojawienia się nowych źródeł; tegoż, „Sur quelques démons”, 68. Dziwi jednak zupełne milczenie wszelkich słowników i encyklopedii, nawet tych wydanych stosunkowo niedawno, za wyjątkiem *DUL* 264. Podobnie brak wzmianek o eblaickim bóstwie w literaturze monograficznej, zob. np.: Kościelniak, *Złe duchy*, 45-47. Wyjątkiem jest Th. Hiebert, *God of My Victory. The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, (HSM 38), Atlanta 1986, 93.

<sup>80</sup> Stąd A. Tronina, mimo że nie nawiązuje do boga Dabīr, określa Zarazę jako „demoniczną plagę” i zestawia ją z bóstwami ugaryckimi, tegoż, *Bóg przybywa ze Synaju. Staroizraelskie formy teofanijne a początki religii Izraela*, Lublin 1989, 71.

nością przed 587/6 r.<sup>81</sup> Rzadkie próby określania Ha 3 jako powygnaniowego dodatku<sup>82</sup> nie są przekonujące. Większość autorów postrzega ten tzw. Psalm Habakuka jako integralną część Księgi<sup>83</sup>. Prawdopodobnym wydaje się, że u jego korzeni leży stara pieśń liturgiczna z czasów królewskich<sup>84</sup>, bądź sięgającą nawet okresu przedmonarchicznego<sup>85</sup>, po poprawkach zaś włączona do tekstu Księgi.

Po raz drugi Zaraza (דֵּבֵר, *deber*) staje się demonem w Ps 91. Poszczególne fragmenty tego Psalmu omawialiśmy już powyżej mówiąc o Boskim Łuczniku roznoszącym chorobę. Zaznaczyliśmy wówczas jednoznacznie demoniczny charakter Strachu, przed którego nocnym atakiem może swego wiernego uchronić Jahwe, podobnie jak przed atakiem Łucznika za dnia (Ps 91,5). Ów Łucznik rażący chorobą był w tym wypadku istotą wrogą Jahwe. Ze Strachem i tajemniczym Łucznikiem bez wątpienia połączone są Zaraza (דֵּבֵר, *deber*) krocząca w mroku i Pomór (קֶטֶב, *qeteb*) niszczący w południe (Ps 91,6). Nie można mieć wątpliwości, że tak דֵּבֵר (*deber*), jak i קֶטֶב (*qeteb*) są uosobione i traktowane jak demony choroby<sup>86</sup>. Potwierdza to LXX, która Pomór oddaje przez Δαιμόνιον Μεσημβρινόν („Demon południa”). Podobnie interpretowane jest to miejsce przez tradycję hebrajską<sup>87</sup>. Tym razem jednak Jahwe nie jest Władcą Demonów. Przeciwnie, zwalcza je jako swych nieprzyjaciół. Oczywiście jest przy tym od nich potężniejszy, ponieważ w przeciwnym wypadku psalmista nie prosiłby go o pomoc. Jak to w poprzednim paragrafie zostało zaznaczone, najbardziej praw-

<sup>81</sup> S. Stańczyk, „Księga Habakuka”, w: *Księgi proroków mniejszych II*, Poznań 1968, 87-88; R. L. Smith, *Micah – Malachi*, (WBC 32), electronic edition, Waco 1984, Habakkuk: Introduction: Date und Unity; M. Gołębiowski, „Prorocy mniejsi”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 332-333; O. P. Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, (NICOT), Grand Rapids 1990, 36-37 stara się określić dokładnie datę na lata 608-605; nieco inaczej W. L. Holladay, „Plausible Circumstances for the Prophecy of Habakkuk”, *JBL* 120 (2001), 123-130, który sugeruje daty 605-594.

<sup>82</sup> H. Schmidt, „Ein Psalm im Buche Habakuk”, *ZAW* 62 (1950), 52-63.

<sup>83</sup> Stańczyk, „Księga Habakuka”, 93-95; Gołębiowski, „Prorocy mniejsi”, 333; Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 39; J. S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994, 189.

<sup>84</sup> Smith, *Micah – Malachi*, Habakkuk: 3:1-19 Form/Structure/Setting.

<sup>85</sup> Hiebert, *God of My Victory*, 120-124. B. Margulis uważa, że Ha 3 powstał wraz z całą Księgą, jednak przy wykorzystaniu, jak to określa, „ancient Israelite (and pre-Israelite) epic poetry”, tegoż, „The Psalm of Habakkuk: A Reconstruction and Interpretation”, *ZAW* 82 (1970), 439; podobnie Tronina, *Bóg przybywa ze Synaju*, 66-67.

<sup>86</sup> Za realistycznym pojmowaniem wymienionych demonów, a wbrew postrzeganiu ich jako poetyckiej personifikacji, wypowiada się zdecydowana większość komentatorów, np.: Kraus, *Psalmen*, Bd. II, 638; Dahood, *Psalms II*, 332; Łach, *Księga Psalmów*, 402-403; Tate, *Psalms 51-100*, 91:1-16 Comment. Zob. także Brown, *Israel's Divine Healer*, 152-154.

<sup>87</sup> Zob. J. de Fraigne, „Le ‘demon du midi’ (Ps 91,6)”, *Biblica* 40 (1959), 372-383; G. J. Riley, „Midday Demon”, *DDD* 1072-1073.

dopodobnym czasem powstania Ps 91,5-6 jest okres przed niewolą babilońską, podobnie jak to było w przypadku Księgi Habakuka. Godnym podkreślenia jest fakt, że ten sam demon, bądź inaczej – demonicznie uosobiona choroba, może być w zależności od autora albo członkiem orszaku Jahwe, albo też jego przeciwnikiem. Z jakimi jednak siłami można łączyć demona Zarazę (Deber), w tych przypadkach, gdy jest on wrogiem Jahwe? Wydaje się, że jasna odpowiedź na to pytanie zawarta jest w pochodzącym z 3. ćwierci VIII w.<sup>88</sup> werse Oz 13,14, gdzie Jahwe retorycznie zapytuje: „Czy z mocy (dosł. „z ręki”) Szeolu mam ich wykupić? Czy od Śmierci (Mota?) mam ich wybawić? Gdzie Zaraza (דֵּבֶר, *deber*) twa, Śmierci (Mocie? מָוֶת, *māwet*)? Gdzie Pomór (קֶטֶב, *qeteb*) twój, Szeolu (שְׁאוֹל, *šē'ól*)? Litość ukrywa się przed moimi oczyma”. Śmierć – być może lepiej oddać to słowo przez imię własne boga Mota – i Szeol przedstawione są jako potęgi mające władzę nad Zarazą i Pomorem. Zatem oba te demony związane są z krainą umarłych i mocami śmierci. Nie jest to niczym zaskakującym, ponieważ w całym świecie semickim demony niosące chorobę często są zmarłymi, którym odmówiono odpowiedniego pochówku, lub po prostu bóstwami niższego rzędu zamieszkującymi świat podziemny. Problem ten będzie poniżej szerzej rozpatrywany.

Jeśli zatem uznać Zarazę i Pomór za demony Szeolu, wówczas patrząc na Ps 91,5-6 należy przyjąć, że Bóg Izraela przewyższa swą mocą wrogą Mu potęgę śmierci. Jednak Ha 3,5 i Oz 13,14<sup>89</sup> wcale nie przedstawiają Szeolu i jego demonów jako sfery obcej, czy też wrogiej wobec Jahwe. Przeciwnie, wszak to właśnie w orszaku Eloah kroczy Zaraza (Deber)! Zatem demony, które w innym kontekście są powiązane są z krainą podziemną, tutaj bezpośrednio (Ha 3,5), bądź pośrednio (Oz 13,14) spełniają wolę Jahwe. Czy przybiera on zatem cechy bliskowschodniego władcy krainy śmierci? Na razie zbyt wcześnie byłoby odpowiadać na to pytanie. Wcześniej należy prześledzić inne biblijne istoty, które mogą być interpretowane jako demony choroby.

W przedstawionych powyżej przykładach (Ps 91,6; Oz 13,14) obok Zarazy (דֵּבֶר, *deber*) występuje Pomór (קֶטֶב, *qeteb*), który również jednoznacznie wykazuje cechy demoniczne. Należy więc zapytać, czy można znaleźć paralele z jakimś demonem znanym nam z mitologii innych ludów bliskowschodnich.

<sup>88</sup> To powszechnie przyjmowany okres działalności proroka, zob. Oz 1,1. Omawiany wers nie został poddany głębszym zmianom w wyniku późniejszej redakcji w Judzie, ponieważ odnosi się on w oczywisty sposób do państwa północnego (zob. wzmianka o Izraelu, Oz 13,9; Efraimie, Oz 13,12; Samarii, Oz 14,1).

<sup>89</sup> Przyjmując, że pierwsza część wersetu 14 jest pytaniem, na które odpowiedź może być tylko negatywna. Kontekst ewidentnie wskazuje na zapowiedź kary, nie zaś ocalenia. Taka interpretacja nie zgadza się z pawłowym cytatem w 1 Kor 15,55, jednak św. Paweł nader swobodnie przytacza omawiany fragment i nie wydaje się, aby jego świadectwo mogło dowodzić czegokolwiek więcej niż tylko sposobu, w jaki interpretowano dany urywek w gminach pierwszych chrześcijan.

Przede wszystkim, czy imię takie jak קֶטֶב (*qeteb*), albo przynajmniej zbliżone, pojawia się w źródłach mezopotamskich, lub syryjskich? A. Caquot twierdził, że biblijny Pomór należy wiązać z bóstwem *Qatiba* występującym w traktacie Asarhaddona z królem Ba'alem z Tyru, zawartym około roku 676<sup>90</sup>. *Qatiba* wraz z *Bethel* miały tam gwarantować wypełnienie zobowiązań (IV:6). Niestety byłaby to jedyna wzmianka o bogu / bogini *Qatiba*, nic niemówiąca o charakterze bóstwa. Nie dziwi jednak fakt, że nigdzie więcej nie znajdujemy imienia tego bóstwa, bowiem – jak to wykazał R. Borger – cały problem powstał wskutek błędnego odczytania zapisu klinowego. Zamiast ...-a<sup>d</sup> *Qa-ti-ba Ba-a-a-ti-ili*<sup>mes</sup> winno być bowiem <sup>d</sup>*A-na-ti - Ba-a-a-ti-ili*<sup>mes</sup>, mamy więc do czynienia z Anat-Betel<sup>91</sup>. Nie można więc widzieć tu pierwowzoru dla biblijnego Pomoru. J. C. de Moor sugerował związek z pojawiającym się jeden raz (*KTU* 1.5.II:24) w języku ugaryckim wyrazem *qz̄b*. Miałby on odnosić się do członka rodziny Mota, boga śmierci<sup>92</sup>. Tekst jest jednak uszkodzony i przez to niepewny. Należy więc przyznać, że brak jest bezpośredniego pozabiblijnego źródła dla Pomoru (קֶטֶב, *qeteb*). Jednocześnie, podobnie jak w przypadku Zarazy (דֵּבֶר, *deber*), postrzeganie choroby jako postaci o cechach demonicznych nie wymagało konkretnego prototypu, bowiem w świecie semickim zupełnie naturalne było rozumienie choroby jako osoby – demona. Potwierdza to trzeci przykład użycia wyrazu קֶטֶב (*qeteb*) w Biblii. Mowa tu o Pwt 32,24, gdzie Jahwe zapowiada kary za ewentualną niewierność: „(Będa) wycieńczeni głodem (רָעָב, *rā'āb*), strawieni żarem [gorączki] (רֶשֶׁף, *rešef*, Reszef) i gorzkim pomorem (קֶטֶב, *qeteb*)...”. Przypomnijmy, że wers poprzedni mówi o Jahwe – Łuczniku, co na wstępie sugeruje mitologiczne tło całego fragmentu. Strzałami Boga mają być wszelakie nieszczęścia, poza wspomnianymi powyżej dodatkowo kły drapieżników, jad węży, miecz (חֶרֶב, *herem*) i Prerażenie (אִמָּה, *'emāh*). Spośród wymienionych sposobów zagłady jedynie obraz dzikich zwierząt można ewentualnie uznać za niepochozący ze świata mitów, ponieważ brak jest zwierząt w biblijnym obrazie dworu Jahwe. Oczywiście w wierzeniach Syro-Kanaanu i Mezopotamii można znaleźć wiele zwierząt i hybrydalnych stworów w orszakach różnych bóstw, jednak nie dowodzi to w sposób pewny mitycznych związków „kłów drapieżników” i „jadu węży” w Pwt 32,24. Natomiast miecz (חֶרֶב, *hereb*), jak to zostało wcześniej ukazane, jest typowym elementem przysłowiowego wprost opisywa-

<sup>90</sup> Caquot, „Sur quelques démons”, 67-68.

<sup>91</sup> R. Borger, „Anath – Bethel”, *VT* 7 (1957), 103; tak też *ANET* 533-534; *TUAT* 1, 158-160; zob. ostatnie krytyczne wydanie tekstu traktatu: Parpola & Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties*, 27, gdzie następująca transliteracja potwierdza wersję Borgera: <sup>d</sup>*a-na-ti - ba-<sup>a</sup>-[a-ti - DINGI]R.MEŠ*.

<sup>92</sup> J. C. de Moor, „O Death, Where is Thy Sting”, w: *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of P. C. Craigie*, ed. L. Eslinger, G. Taylor, (JSOT.SS 67), Sheffield 1988, 100-107.

nia zagłady, gdzie występuje obok głodu i zarazy. Związek ten z pewnością odzwierciedlał obraz Jahwe jako Wojownika, Władcy Choroby i Pana (nie)urodzaju. Uosobione Przerażenie (אִמָּה, 'emāh) pojawiło się już obok Jahwe – Łuczника w Jb 20,25, gdzie identyfikowaliśmy je jako jedną z istot wchodzących w skład orszaku Boga Izraela. Podobnie było w Jb 6,4, gdzie Trwogi (בַּעֲוִיּוֹת, bi'ūtīm) nacierały na Joba oraz w Jb 30,14-15a, gdzie z kolei Lęki (בַּלְהוֹת, ballāhôt) czyniły wyłomy w ciele nieszczęsnego bohatera Księgi, przedstawionego na wzór obłąkanego miasta. Również w Ps 91,5-6 Strach (פַּחַד, paḥad) skojarzony był z obrazem łuczника rozsiewającego zarazę i pomór, choć tym razem nie był to Jahwe. Nie ulega zatem wątpliwości, że różne formy strachu mogą w Biblii służyć do przedstawienia istot o cechach demonicznych związanych z osobą Władcy Choroby. Niżej będziemy ten problem szerzej rozpatrywać, na razie wystarczy zaznaczyć, że w tle Przerażenia (אִמָּה, 'emāh) z Pwt 32,25 z pewnością majaczy demoniczna postać mogąca sprowadzać chorobę. Co do żaru [gorączki] (רֶשֶׁף, rešef) nie ma żadnych wątpliwości, że jest on związany z bogiem Reszefem, o czym będzie mowa w następnym rozdziale. Można jedynie zauważyć, że w tekście biblijnym ciągle dostrzec można osobowe traktowanie żaru [gorączki] (Reszefa), który sprawi, iż grzesznicy będą „strawieni”, czy lepiej po prostu „zjedzeni, pożarci” (אֱלֹהֵי רֶשֶׁף, 'ēlōhē rešef)<sup>93</sup>. Również głód (רָעָב, rā'āb) może mieć w tym kontekście mityczne korzenie, ponieważ żarłoczność była jednym z głównych atrybutów ugaryckiego boga śmierci Mota (KTU 1.4.VIII:17-20; 1.5.I:19-22; 1.5.II:2-4; 1.6.II:17-19), a droga w zaświaty wiodła przez jego przepastną gardziel (KTU 1.5.I:6-8; 1.5.II:3-6)<sup>94</sup>. Stąd też dość często widzi się w „głodzie” nawiązanie do Mota, a przez to wspomnienie kolejnej ponadludzkiej postaci zawarte w Pwt 32,24<sup>95</sup>. Nie byłoby więc niczym zadziwiającym, gdyby w takim „towarzystwie” również Pomór (קֶטֶב, qeteb) rozumieć jako chorobę, która posiada demoniczne korzenie. Byłoby to zupełnie zgodne z pojmowaniem choroby na starożytnym Bliskim Wschodzie. Należy przy tym zaznaczyć, że tekst biblijny nie opisuje wymienionych sposobów zagłady wprost jako osób. Byłoby zbyt daleko idącą interpretacją przypisywanie autorowi Pwt 32,24-25 w pełni osobowego traktowania głodu czy przerażenia. Z pewnością jednak w świadomości autora tekstu rysowały się postacie bóstw i demonów znanych z mitologii sąsiednich ludów oraz obecnych w jego własnej religii, choćby w postaci wierzeń ludowych, a zapewne także

<sup>93</sup> Możliwe jest także tłumaczenie „pobici, pokonani”, co również sugeruje osobowe traktowanie żaru [gorączki], czy lepiej po prostu Reszefa, który pokonuje wrogów.

<sup>94</sup> Por. podobne obrazy w Biblii: Prz 1,12; 30,16; Iz 5,14; Ha 2,5. Tromp, zainspirowany tezami Dahooda, sugerował, że również w innych fragmentach biblijnych „głód” ma związek z Motem. Obok Pwt 32,24 wymieniał on także Ps 33,19 i Jr 18,21. Zob. N. J. Tromp, *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament*, Roma 1969, 108-109.

<sup>95</sup> Np.: N. Wyatt, „Qeteb”, *DDD* 1269-1270.

nieobcych w wyższych warstwach społeczeństwa. Mówiąc zatem o demonicznym charakterze קֶטֶב (*qeteb*) czy אִמָּה ('*ēmāh*) mówimy o korzeniach, czy też pierwowzorach obrazu zawartego w Pwt 32,24-25, którego rozumienie było uzależnione od czytelnika (czy może raczej słuchacza). Dla jednego odbiorcy aluzja do demonów mogła być oczywista i jasna, dla kogoś innego stawała się niejasnym odwołaniem do dawnych wierzeń. Spór na ile dla samego autora tekstu nazwy demonów odzwierciedlały współcześnie mu istniejące wierzenia, a na ile były już tylko literackim opisem wydaje się być nierozstrzygalny, szczególnie wobec niepewnego datowania „Pieśni Mojżesza”<sup>96</sup>. Bez wątplenia można jednak stwierdzić, że autor pisząc swe słowa nawiązywał do postaci, które noszą cechy demoniczne, niezależnie od tego czy pochodziły one ze świata żywych wierzeń (ku takiej właśnie tezie się przychylamy optując za wczesnym datowaniem), czy też martwej już tradycji<sup>97</sup>. Do grona tychże demonów można zaliczyć także קֶטֶב (*qeteb*), zaś osobą, która je łączy był Jahwe przedstawiony jako Władca Choroby.

W przytaczanych powyżej przykładach istot o cechach demonicznych, które skupione są wokół Jahwe sprawującego funkcję Władcy Choroby, często pojawiają się różnego rodzaju uosobione strachy i lęki. Należy zatem bliżej przyjrzeć się tym postaciom i spróbować ustalić przyczyny ich osobowego potraktowania przez autorów biblijnych. Przede wszystkim musimy znaleźć wszystkie miejsca, w których występują upersonifikowane: Przerazenie (אִמָּה, '*ēmāh*), Trwogi (בַּעֲוִתִים, *bi'ūtīm*), Lęki (בַּלְהוֹת, *ballāhôt*), Strach (פַּחַד, *paḥad*) oraz rozważyć, czy owa personifikacja ma zawsze charakter demoniczny. Następnie zaś należy ustalić, czy ów ewentualny demoniczny charakter można wiązać z chorobą. Dotychczas problem ten nie istniał, ponieważ w przypadku Zarazy i Pomoru sama nazwa jednoznacznie wskazywała na związek z chorobą.

Jako pierwszym przyjrzymy się Trwogom (בַּעֲוִתִים, *bi'ūtīm*), ponieważ występują najrzadziej, a przez to są najłatwiejsze do opisanie. Pojawiają się one w Biblii jedynie dwa razy (Jb 6,4; Ps 88,17), jeśli nie liczyć formy *singularis*,

<sup>96</sup> Szerzej o datowaniu Pwt 32 zob. przypisy 2 i 3 w poprzednim paragrafie.

<sup>97</sup> Przedstawicielem drugiego poglądu jest m.in. Gaster, który pisze, iż demony „... often survive as a figures of speech long after they have ceased to be figures of belief. Accordingly, the mention of demon's name in a scriptural text is no automatic testimony to living belief in him”. Szczególnie trudną jest sytuacja, gdy demony przyjmują imiona chorób i rozróżnienie ich jest niemal niemożliwe. (T. H. Gaster, „Demon, Demonology”, *IDB I*, 818b). Odmiennego zdania jest dla przykładu Tromp twierząc, że „... in the OT the personification [of demons] is more than a petrified form of speech”. (Tromp, *Primitive conceptions*, 160). Nieco nowsze rozważania na temat ewolucji wierzeń w demony w jahwizmie zob. np.: J. K. Kuemmerlin-McLean, „Demons (OT)”, *ABD*; H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments, Bd. 1*, Stuttgart - Berlin - Köln 1991, 296-297; G. Deiana, „L'evoluzione della figura del demone nell'Antico Testamento”, w: *Angeli e Demoni nella Bibbia*, ed. G. Bortone, (Studio Biblico Teologico Aquilano 18), L'Aquila 1998, 117-142.

która jednak nas nie interesuje<sup>98</sup>. Pierwszy przykład już raz został przywołany podczas omawiania obrazu Jahwe jako łucznika zsyłającego chorobę. Trwogi stanowiły tam przyboczną gwardię Jahwe, ustawiając się do walki z Jobem. Nie ma zatem żadnych wątpliwości, że zostały one potraktowane przez autora biblijnego osobowo. W tym wypadku nie można ich interpretować inaczej niż demonów, ponieważ noszą one cechy istot ponadludzkich wrogich człowiekowi, nie otrzymując zarazem atrybutów przynależnych wielkim bogom. Ponieważ podążają za Jahwe zsyłającym chorobę należy przypuszczać, że również i one same w taki właśnie sposób atakują Joba, co oczywiście zgodne jest z szerszym kontekstem Księgi mówiącej o cierpieniach trędowatego<sup>99</sup> bohatera. Drugim urywkiem, w którym znajdujemy Trwogi jest Ps 88,17-18: „Przeszły nade mną Twe płonące [gniewy] i wyniszczyły mnie Twe Trwogi (בערותיך, *bi'útēkā*). Przez cały dzień otaczają mnie jak wody, razem krążą nade mną”. I tym razem nie ma wątpliwości, że בערותיך (*bi'útīm*) zostały uosobione i przedstawione jako demony z orszaku Jahwe. Jakie jednak cechy nosi Bóg Izraela? Czy jest on przedstawiony w Ps 88 jako Władca Choroby? Przede wszystkim w omawianym Psalmie widać dominujący motyw Szeolu i śmierci. Psalmista na wstępie zaznacza, że „Dusza moja napelniona jest nieszczęściami, a życie moje sięga Szeolu” (Ps 88,4), jego łożo jest wśród umarłych w grobie (w. 6), Jahwe umieścił go „w dole głębokim (בבור תחתיות, *b' bôr tahtjôt*), w mrokach (במחשכים, *b' mahšakkim*), w głębinie (במצלות, *bimšôlôt*)”. Wszystkie te określenia charakteryzują krainę śmierci. Nie znaczy to, że autor Psalmu już jest martwy. Jest to jedynie wschodni sposób wyrażania się, w którym Szeol „...oznacza pełen zakres władztwa śmierci, od bardzo nikłych pierwszych cieni, które kładą się na pełnym i zdrowym życiu istoty żywej, przez chorobę, nieplodność, osobistych, lub narodowych wrogów, suszę, pożar, powódź, czy inne nieszczęścia, aż do końcowego zniszczenia...”<sup>100</sup>. Stąd też obecność refleksów krainy umarłych była odczuwana tak mocno, że człowiek cierpiący już częściowo był martwy, należał do świata umarłych. Doskonale ten sposób myślenia przedstawia dziękczynienie zawarte w Ps 30,3-4: „Jahwe, Boże mój, wołałem do Ciebie i uzdrowiłeś mnie. Jahwe, podniosłeś z Szeolu moją duszę, przywróciłeś mi życie spośród schodzących do dołu”<sup>101</sup>. Należy zatem przypuszczać, że wspomniane wyżej Trwogi (בערותיך, *bi'útīm*) krążące wokół psalmisty również pochodzą z krainy śmierci. Potwierdza to przyrównanie Trwóg do wody, która otacza autora Psalmu. Wody zatapiające autora biblij-

<sup>98</sup> Występuje ona także dwukrotnie (Jr 8,15 = 14,19).

<sup>99</sup> O faktycznym braku trądu na starożytnym Bliskim Wschodzie zob. Wstęp, Biblijne określenia choroby.

<sup>100</sup> W. L. Michel, „Death in Job”, *Dialog* 11 (1972), 185; zob. też von Rad, *Teologia*, 304.

<sup>101</sup> Komentatorzy w wydobyciu z Szeolu widzą zwykle uzdrowienie z ciężkiej choroby, na co dodatkowo wskazuje użycie rdzenia רפא (*rp*). Zob. Kraus, *Psalmen*, Bd. I, 242; Lach, *Księga Psalmów*, 201; Craigie, *Psalms 1-50*, 30:1-13 Comment.

nego są bowiem często obrazem mającym ukazywać moce Szeolu ogarniające ludzi. Dobrym przykładem takiego właśnie obrazu jest w. 8 omawianego Psalmu 88<sup>102</sup>. Stąd płynie wniosek, że Trwogi są nadludzkimi istotami prześladowającymi psalmistę, związanymi ze światem umarłych. Dyskusyjne jest jednak, kto w tym świecie panuje. Z jednej strony wydaje się, że jest to Jahwe, ponieważ to on umieszcza autora „w dole głębokim, w mrokach, w głębinie” oraz to jego Trwogi prześladowają psalmistę. Zarazem jednak w Psalmie znaleźć można retoryczne pytania wskazujące, że moc Jahwe nie sięga Szeolu: „Czy dla zmarłych czynisz cuda? Czy cienie wstaną, by Cię sławić? Czy w grobie opowiada się o Twej łasce, a w Abaddonie o Twojej wierności? Czy znane są w mroku Twoje cuda i w kraju zapomnienia Twoja sprawiedliwość?” (Ps 88,11-13). Odpowiedź może być tylko negatywna, ponieważ kilka wersów wcześniej psalmista mówi wprost, że jest „Opuszczony<sup>103</sup> wśród umarłych, jak pobici leżący w grobie, o których już nie pamiętasz, którzy zostali odcięci od Twej ręki” (Ps 88,6). Oczywiście ręka Jahwe oznacza tu jego moc, panowanie. Zatem przebywający w świecie podziemnym są poza sferą, którą włada Jahwe; Bóg nawet nie pamięta o zmarłych. Podobny pogląd znajduje się w Jb 7,21, gdzie Job mówi: „Wkrótce położę się w ziemi, nie będzie mnie, choćbyś mnie szukał”. To miejsce podkreśla nawet pewną bezsilność Jahwe, który mimo starań nie będzie mógł odnaleźć zmarłego. W Psalmie 88 mamy więc do czynienia z paradoksalnym zestawieniem, w którym Jahwe nie włada Szeolem<sup>104</sup>, zarazem jednak są Mu podporządkowane demoniczne Trwogi, które ewidentnie ze światem umarłych się łączą. Wynika to z przemian w wierzeniach dotyczących krainy śmierci i ich różnorodności. W Psalmie 88 połączone zostały bowiem dwie różne tradycje. Starsza z nich, postrzegająca Jahwe jako pana Szeolu i demonów, wywodzi się ze wspólnych dla całego Bliskiego Wschodu wyobrażeń. Jahwe przedstawiony jest w niej na wzór innych bogów. Nieobcy jest jej także kult zmarłych zachowujących pewną aktywność, a nawet uzyskujących nadludzkie atrybuty

<sup>102</sup> Inne przykłady: 2 Sm 22,5; Ps 18,5; 42,8; 124,4-5; 144,7; Pnp 8,7; Ez 26,19. Szerzej na ten temat zob. Tromp, *Primitive conceptions*, 59-66, choć autor ten na podstawie tekstów ugaryckich proponuje wiele kontrowersyjnych przykładów. Jego przeciwieństwem jest Ph. Johnston, który nazbyt restrykcyjnie podchodzi do paraleli bliskowschodnich w odniesieniu do biblijnego obrazu Szeolu i jego związków z wodą; Ph. Johnston, „The Underworld and the Dead in the Old Testament”, *Tyndalle Bulletin* 45 (1994), 416. O infernalnych związkach wód w Ps 88 zob. Z. Pawłowski, „The Reality of Death and the Fact of Prayer: Psalm 88”, *Folia Orientalia* 29 (1992-93), 167; oraz niedawno D. Rudman, „The Use of Water Imagery in Description of Sheol”, *ZAW* 113 (2001), 240-244.

<sup>103</sup> Dosł. „uwolniony” חָפְסִי (*hōfši*). Tłumaczenia polskie mówią tu o „posłaniu”, czy też „łożu” psalmisty znajdującym się wśród zmarłych. *BHS* proponuje wersje: חָפְסִי (*hōfši*), חָפְסִי (*hupašiti*), חָפְסִי (*hušabti*). Szersza dyskusja nad możliwymi tłumaczeniami: P. Grelot, „HOFŠĪ (Ps LXXXVIII:6)”, *VT* 14 (1964), 256-263; Tate, *Psalms 51-100*, 88:1-19 Notes.

<sup>104</sup> Por. przeciwny pogląd wyrażony np.: Jb 26,6; Ps 139,8; Am 9,2.

(np. wiedza o przyszłości: 1 Sm 28). Natomiast młodsza tradycja przedstawia inne wyobrażenie Szeolu – krainy ponurej, ciemnej, w której zmarli jedynie nędznie wegetują. Ten drugi obraz związany jest z rozwojem monolatrystycznych tendencji, zmierzających następnie w stronę monoteizmu. Oczywiście odrzucony przy tym został kult zmarłych. Najprawdopodobniej owa młodsza tradycja powstała w Judzie i wiąże się z reformami Ezechiasza i Jozjasza (pod koniec VIII w. i w ciągu wieku VII), kiedy to doszło do konsekwentnego wykluczenia z oficjalnego (nie zaś ludowego!) jahwizmu wierzeń związanych ze światem umarłych. Bóg Izraela pozostał Bogiem żywych, zmarli przestali go interesować, zresztą nie oddają mu oni chwały (Ps 6,6; 30,10; 115,17; Iz 38,18-19a; Ba 2,17). Niektóre powygnaniowe kręgi mądrościowe posunęły się jeszcze dalej i – jak to widać w cytowanych powyżej urywkach z Psalmu 88 i Księgi Joba – zupełnie oddzieliły świat umarłych od Jahwe<sup>105</sup>. Oczywiście wzmianka o *בְּעוֹרֵי* (*bi'útîm*) w Ps 88,17-18 wiąże się ze starszą tradycją. Dla naszych rozważań istotne jest stwierdzenie, które niżej poprą kolejne przykłady, że Bóg Izraela jest władcą demonicznych Trwóg. Owe Trwogi, Strachy i tym podobne wiążą się z krainą śmierci. Czy jednak znaleźć można ich związek z chorobą, wszak to jest najistotniejsze pytanie? Psalm 88 przynajmniej częściowo daje pozytywną odpowiedź. Wers 5 opisuje psalmistę jako „męża bezsilnego”, przy czym nie ma żadnych wzmianek o jakichkolwiek przeciwnikach, walce, ranach czy głodzie, którzy mogliby odebrać moc autorowi. Wszystkie wyrażenia o zbliżaniu się do Szeolu czy o oburzeniu Jahwe ciężącym nad psalmistą są typowym dla Biblii metaforycznym opisem choroby<sup>106</sup>. Na podstawie w. 9 niektóre komentarze sugerują, że jest to schorzenie przykre dla otoczenia, najpewniej ciężka choroba skóry, ponieważ znajomi cierpiącego odwracają się od niego, staje się on dla nich „obrzydliwością”<sup>107</sup>. Być może jest to nadinterpretacja tekstu, który w swych poetyckich obrazach nie zawsze musi być rozumiany zupełnie dosłownie. Jednak schematyczność opisu nieszczęścia psalmisty wskazuje, że mamy tu do czynienia nie z opisem realnej sytuacji, lecz ze standardowym przedstawieniem cierpienia. Zło spadające na psalmistę jest typowe, można rzec takie, jakie wedle pobożnego Izraelity powinno być udziałem grzesznika. W wierzeniach ortodoksyjnych jahwistów, którzy z pewnością byli redaktorami Psalmu 88, do kar zsyłanych na złoczyńców przez Jahwe bez wątpienia zaliczała

<sup>105</sup> Szersze wyjaśnienie procesów zachodzących w biblijnych wyobrażeniach Szeolu zostało zawarte w artykule: M. Munnich, „Przemiany pierwotnych wierzeń dotyczących świata umarłych w Biblii Hebrajskiej na tle wierzeń bliskowschodnich”, *Roczniki Humanistyczne* 51/2 (2003), 5-27.

<sup>106</sup> Seybold, *Das Gebet*, 35-36.

<sup>107</sup> A. A. Anderson, *Psalms II*, (The New Century Bible Commentary), London 1972, 627; podobnie również *BT. Zob. van der Toorn. Sin and Sanction*, 63.

się choroba<sup>108</sup>. Dlatego, mimo że Psalm zapewne nie opisuje konkretnego schorzenia dotyczącego jakiegoś człowieka, należy przyjąć, iż tekst mówi o chorobie, a za jej władcę uważa Jahwe. Sytuacja ta jest nader podobna do znanej nam z dialogów zawartych w Księdze Joba. Jak się wydaje oba utwory zostały zredagowane w tym samym środowisku<sup>109</sup>. Za najbardziej prawdopodobny należy uznać okres po niewoli, może V w., zaś autorów widzieć w kregach mądrościowych<sup>110</sup>. Proponowane wczesne datowanie wydaje się wynikać z przemieszania w Psalmie elementów starszych z późniejszymi<sup>111</sup>. Obraz Jahwe panującego nad światem umarłych związany jest zapewne z wcześniejszymi poglądami. A zatem Trwogi (בעתות, *bi'ūtīm*) są przedstawione w Ps 88 jako postacie demoniczne powiązane z Szeolem, przynoszące psalmiście nieszczęście, jak można wnioskować z całości Psalmu – chorobę. Ich władcą jest Jahwe, który w tym wypadku jest postrzegany głównie jako władca świata umarłych, choć w tym samym utworze odzwierciedlenie znajduje także inna, późniejsza tradycja usuwająca podziemie ze sfery zainteresowań jahwizmu.

Po sąsiedztwie z Trwogami (בעתות, *bi'ūtīm*) w Ps 88 występuje także Przerazenie (אִמָּה, *'ēmāh*). Także i ono zależne jest od Jahwe i stoi w liczbie mnogiej (אִמָּה, *'emekā*, Ps 88,16). Brak jednak tym razem tak widocznej w przypadku Trwóg personifikacji. Można się jedynie domyślać bardziej czy mniej osobowego potraktowania Przerazenia przez autora. Inny przykład osobowego użycia Przerazenia był już prezentowany powyżej podczas przedstawiania obrazu Jahwe – Łuczника. Mowa o Jb 20,25. W wersie tym grzesznik przeбиты pociskiem jest dodatkowo prześladowany przez Przerazenie (אִמָּה, *'ēmīm - pluralis*), które podąża za swoją ofiarą. Tym razem nie ma żadnych wątpliwości, że Przerazenie zostało ukazane jako istota związana z Jahwe i to najprawdopodobniej w kontekście choroby spadającej na grzesznika. Trzecim miejscem, w którym Przerazenie nosi cechy osobowe jest Pwt 32,25. Występuje tam po sąsiedztwie z mieczem i razem czynią Izraelitów bezdzietnymi: miecz na zewnątrz, a Przerazenie wewnątrz domów. Również miecz zdaje się być potraktowany osobowo, choć nie sposób powiedzieć, czy jest to prawdziwa personifikacja, czy też jedynie figura literacka. Nie można jednak nie zauważyć, że miecz i Przerazenie pojawiają się w wersie bezpośrednio następującym po obrazie Jahwe – Łuczника (w. 23) oraz wspomnieniu głodu i zarazy (w. 24). Wydaje się, że mamy tu do czy-

<sup>108</sup> Zob. rozdział III.

<sup>109</sup> Weiser, *The Psalms*, 586; zob. Kraus, *Psalmen*, Bd. II, 608.

<sup>110</sup> E. Haag, „Psalm 88”, w: *Freude an der Weisung des Herrn: Beiträge zur Theologie der Psalmen*, ed. E. Haag, F.-L. Hossfeld, Stuttgart 1986, 149-170; BP.

<sup>111</sup> Elementy „kananejskie” za dominujące w Ps 88 uważał W. F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*, Garden City 1968, 126-129, stąd sądził, że omawiany Psalm sięga nawet czasów Dawida. Za wczesnym datowaniem (przed 722 r.) opowiada się także, zaznaczając jednak, że jest to tylko hipoteza, Tate, *Psalms 51-100*, 88:1-19 Form/Structure/Setting.

nienia z rozbudowanym schematem nieszczęść zwykle występujących w znanej nam formie „miecz, głód i zaraza”. Trudno ustalić, czy Przerażenie jest związane z którymś z wymienionych elementów, czy też jest dodatkową karą zesłaną przez Jahwe. Z pewnością jednak, podobnie jak w powyżej przytoczonych przykładach, nosi cechy demoniczne: jest traktowane jako istota nadludzka, szkodliwa dla ludzi, podporządkowana jednak wyżej w hierarchii stojącemu bogu, w tym wypadku Jahwe. Niestety nie wiemy, w jaki sposób Przerażenie miało zabijać. Czy było w tym podobne do sąsiada z wersu – miecza, czy też raczej tak jak w Jb 20,25 związane było raczej z Jahwe – Łucznikiem i chorobą z poprzednich wierszy? Nie możemy więc w sposób pewny ustalić charakteru demonicznego Przerażenia, choć jego zależność od Jahwe nie ulega wątpliwości. We wszystkich trzech interesujących nas przykładach, w których Przerażenie otrzymuje cechy osobowe, to właśnie Bóg Izraela władny jest zesłać je na ludzi. W dwóch przypadkach (Jb 20,25; Pwt 32,25) ze względu na sąsiedztwo z obrazem Jahwe – Władcy Choroby możemy się domyślać, że również Przerażenie ma jakiś związek z chorobą. Wniosek taki nie jest jednak pewny i należy traktować go z ostrożnością. Należy tu jeszcze wspomnieć o czwartym przypadku personifikacji, to jest o Jr 50,38<sup>112</sup>. Przerażenie (עִמִּים, 'emim), czy może w tym wypadku Straszydła (tak trafnie BT), zostało użyte jako nazwa na obce bóstwa. Być może jest to świadectwo, że biblijne demoniczne Przerażenie czerpie swój wzór z panteonów sąsiednich ludów.

Kolejną wartą dłuższego zatrzymania się upersonifikowaną formą strachu są Lęki (בַּלְהוֹת, *ballāhôt*). Wyraz ten występuje w Biblii dziesięć razy, w tym pięciokrotnie w Księdze Joba. I właśnie w tej Księdze jest on traktowany osobowo. Oto Bildad w swej drugiej mowie twierdzi, że grzesznika spotka marny koniec: „Bowiem nogi jego wprowadziły go we wnyki<sup>113</sup> i po sieci kroczy. Chwyta sidło za piętę (jego)<sup>114</sup> i zaciskają się na nim więzy. Pętla (dla) niego ukryta w ziemi i pułapka (dla) niego na jego ścieżce. Zewsząd przerażają go Lęki (בַּלְהוֹת, *ballāhōt*) i śledzą jego kroki<sup>115</sup>. Jego moc jest (osłabiona) Głodem (רָעַב, *rā'eb*)<sup>116</sup>,

<sup>112</sup> Inne przykłady występowania przerażenia, jednak już bez cech osobowych: Rdz 15,12; Wj 15,16; 23,27; Joz 2,9; Ezd 3,3; Jb 9,34; 13,21; 33,7; 39,20; 41,6; Ps 55,5; Prz 20,2; Iz 33,18.

<sup>113</sup> Dosłownie: „Bowiem został posłany we wnyki przez swe nogi”.

<sup>114</sup> Dodanie sufiksu proponuje BHK.

<sup>115</sup> Tłumaczenie przypuszczalne wobec problematycznego znaczenia הַפִּצְוָה (*hēfīṣuhū*), prawdopodobnie będącego hifil od פָּצַח (*fāṣ*). Różne koniektury zob.: BHK; Hartley, *The Book of Job*, 276-277; Clines, *Job 1-20*, 18:1-21 Notes.

<sup>116</sup> Mniej prawdopodobne, choć możliwe jest tłumaczenie: „Nieszczęście pożąda go (z głodu)” (por. „Calamity is hungry for him”, Clines, *Job 1-20*, 18:1-21 Translation), bądź: „Tra-pione głodem jest jego nieszczęście” (Jakubiec, *Księga Hioba*, 140). אָן (*'ōn*) byłoby wówczas formą status constructus od אָוֶן (*'āwen*) i należałoby je traktować osobowo. הִי (*f'hī*) we wszystkich tłumaczeniach (oprócz LXX) jest opuszczane.

a Nieszczęście (עֵד, 'ēd) gotowe na jego upadek<sup>117</sup>. Jego skóra jest pożerana przez Słabość (דַּוָּי, d'waj)<sup>118</sup>, Pierworodny Śmierci (בְּכוֹר מוֹת, b'kôr māwet) pożera jego członki. Wyrwany ze swego bezpiecznego namiotu, wiedziony jest<sup>119</sup> do Króla Lęków (מֶלֶךְ בְּלָהוֹת, melek ballāhôt)" (Jb 18,8-14). Cały ten urywek pełen jest różnorodnych odniesień mitologicznych<sup>120</sup>. Kluczową postacią jest oczywiście Król Lęków, przed którego doprowadzony ma zostać grzesznik. Kim zatem jest ów Król Lęków? Z kolejnych wersów perykopy jasno wynika, że jest to władca świata umarłych, bowiem w oczywisty sposób mamy do czynienia z opisem śmierci nieprawego: „zagnie pamięć o nim” (זָכַרְוּ אֲבָד, zikrô-'ābad, w. 17), „nie będzie miał potomka ... i nikogo, kto by ocalał w jego siedzibach” (וְאֵין שְׂרִיד בְּמִגְוִירָיו ... לֹא נִין לוֹ, lō' nin lô ... w'ēn sārīd bimgûrāw, w. 19), „będzie on wypchnięty ze światła w mrok (מְאוֹר אֶל-חֹשֶׁק, mē'ôr 'el-hōšek) i usunięty z ziemi” (מִתְבֵּל, mitēbēl, w. 18). A zatem grzesznik wiedziony jest do krainy śmierci. Jej władca ma na swych usługach całe grono demonicznych postaci, które tylko czekają by dopaść swą ofiarę. Wśród nich są oczywiście Lęki, wszak pan podziemia nosi tytuł Króla Lęków<sup>121</sup>. Przerazają one i śledzą swą zdobycz. *BT* wprost tłumaczy w tym miejscu בְּלָהוֹת (ballāhôt) jako „upiory”. Wraz z nimi do demonów władcy świata umarłych zalicza się Głód, a raczej Głodny, ponieważ w *TM* stoi przymiotnik. Ciało grzesznika żywcem pożera Słabość oraz Pierworodny Śmierci – obie postacie ewidentnie związane z chorobą<sup>122</sup>, stąd też szczególnie nas interesujące. Słabość w tym wypadku jest uosobiona i najwyraźniej dzieli swą naturę z Pierworodnym Śmierci (o którym niżej), skoro obie istoty pożerają (אָכַל, 'kl) złoczyńcę. Taki obraz demonów choroby nie jest czymś nadzwyczajnym, pojawiał się już bowiem Reszef jedzący swe ofiary (Pwt 32,24)<sup>123</sup>. Nieco niżej wspomniany zostanie mezopotamski Namtar pożerający

<sup>117</sup> Możliwe jednak tłumaczenie „u jego boku”; tak *BP*; Pope, *Job*, 132.

<sup>118</sup> W pierwszym stychu zmieniono wokalizację: יָאֵכַל בְּדָוָי עָרֹו (jē'ākēl bidwā 'ōrō, tak niemal wszystkie współczesne tłumaczenia, por. *BHS*) ze względu na niespotykane powtórzenie słów, oraz brak podmiotu. *TM* należałoby oddać jako: „Pożera członki jego skóry...” i podobnie tłumaczy ten stych *BT*.

<sup>119</sup> Forma z *TM* וְהִצְדָּהּ (w'ḥas'idehū, hifil imperfectum 3 sg. fem.) poprawiana jest na וְהִצְדָּהּ (w'ḥas' iduhū) - „wiodą go”, bądź z וְהִצְדָּהּ (w'ḥas' iduhū) jako rzadką formę rodzaju męskiego z początkowym ה- (uzasadnianą jako wynik wpływów kananejskich) tłumaczoną również jako „wiodą go”. Najczęściej jednak tłumaczy się formę żeńską nieosobowo: „jest wiedziony”; zob. Clines, *Job 1-20*, 18:1-21 Notes, gdzie ten problem jest najszerszej omówiony.

<sup>120</sup> Na marginesie warto zaznaczyć, że nawet samo imię Bildada z krainy Szuach (בִּלְדָד הַשֻּׁחִי, bildad haššūhī) jest zapewne mezopotamskiego pochodzenia, por. Apil-Adad z Šūhī; zob. E. Lipiński, „Apladad”, *Orientalia* 45 (1976), 64-65.

<sup>121</sup> Lęki są postrzegane jako demony np. przez Pope, *Job*, 125; Tromp, *Primitive Conceptions*, 164.

<sup>122</sup> Stąd też *BT* daje wprost „choroba”, zaś *BP* „zaraza” w miejsce „słabości”.

<sup>123</sup> Zob. także niżej rozdział II w paragrafie dotyczącym Reszefa podobny przykład z Ugarit.

atakowanych ludzi. Wstępem do ataku Słabości i Pierworodnego Śmierci jest pojmanie ofiary przez całą serię różnorodnych pułapek i sidła, których nazwy jedynie w przybliżeniu można oddać w języku polskim. Wszystkie one charakteryzują się użyciem lin czy też sieci w celu pochwylenia zdobyczy. Także i one stanowią broń władcy podziemia, choć nie są wprost traktowane jako osoby. Czy jednak Król Lęków to Jahwe? Innymi słowy, czy można wnioskować, że Bóg Izraela włada światem umarłych? Choć jest to pogląd dominujący w Biblii to, jak to wyżej zostało przedstawione na przykładzie Ps 88, wcale nie jedyny i nie musi odpowiadać prawdzie w przypadku Bildada. Wszak żaden z przyjaciół Joba nie przenosił Bożej sprawiedliwości poza grób. Wprost przeciwnie, są oni zwolennikami tradycyjnego poglądu, że zarówno nagroda, jak i kara czeka na człowieka tu, na ziemi. Zarazem jednak to właśnie Bildad w swej trzeciej mowie<sup>124</sup> przyznawał Jahwe panowanie nad Szeolem (Jb 26,6). Wydaje się, że poglądy przyjaciół Joba odzwierciedlają stosunkowo dawne, w odniesieniu do daty redakcji dialogów Księgi (koniec VI – V w.), wyobrażenia hebrajskie o życiu przyszłym. Według nich Jahwe jako główne bóstwo narodowego panteonu panuje także nad światem umarłych. Jest w nich również miejsce na szczątkowy kult zmarłych<sup>125</sup>. Należy zatem przyjąć, że Bildad widzi pod postacią Króla Lę-

<sup>124</sup> Obecny układ trzeciego cyklu mów w Księdze Joba jest ewidentnie skażony. Wydaje się, że najbardziej uzasadnioną rekonstrukcję pierwotnego układu mów przedstawił E. F. Sutcliffe, „Job”, w: *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, ed. B. Orchard, New York 1953, 422, 434-435. Jedyną zmianą, jaką należałoby wprowadzić jest przeniesienie Jb 27,11 do odpowiedzi Joba na mowę Bildada z wywodu Cofara. Daje to następujący układ: Elifaz (22,1-30), Job (23,1-24,17.25), Bildad (25,1-6; 26,5-14), Job (26,1-4; 27,1-6.11-12), Cofar (27,7-10.13; 24,18-24, 27,14-23). Inne hipotezy zob.: Jakubiec, *Księga Hioba*, 32-33; N. H. Snaith, *The Book of Job*, London 1972, 100-103; Habel, *The Book of Job*, 37-38; Hartley, *The Book of Job*, 24-26, 36; C. Westermann, *The Structure of the Book of Job*, Philadelphia 1981. Nie do przyjęcia są jednak próby układania na nowo całej Księgi Joba na podstawie hipotetycznych zasad poetyki. Zob. skrajna próba odtworzenia „pierwotnej konstrukcji” Księgi: M. P. Reddy, „The Book of Job - A Reconstruction”, *ZAW* 90 (1978), 67, 78. Mało prawdopodobna jest również teza o zachowaniu się Księgi w stanie oryginalnym. Niedawno na podstawie dość karkołomnych argumentów (np. czterokrotna zmiana podmiotu w Jb 24,17-18, odniesienie Jb 26,6-13 do Bildada itp.) bronił jej D. Wolfers, „The Speech - Cycles in the Book of Job”, *VT* 43 (1993), 385-402. Z nowszych rozważań dotyczących Księgi Joba i jej struktury zob.: *The Book of Job*, ed. W. A. M. Beuken, Leuven 1994; A. E. Steinmann, „The Structure and Message of the Book of Job”, *VT* 46 (1996), 85-100; L. O. Caesar, „Job: Another New Thesis”, *VT* 49 (1999), 435-447.

<sup>125</sup> Choćby publiczne wspomnianie imienia, które było podstawowym obrzędem kultu zmarłych. Zob. Jb 18,17-19; 24,20a; 27,14-15. Właśnie wspomnianie imion zmarłych (*šuma(m) zakaru*) oraz ofiary dla nich były częścią szeroko rozpowszechnionego mezopotamskiego rytuału *kispu*. Najpełniejsze opracowanie dotyczące *kispu*: A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispun) im alten Mesopotamien*, (AOAT 216), Neukirchen - Vluyn 1985; zob. również liczne artykuły w *Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI<sup>e</sup> Rencontre assyriologique internationale*, (Mesopotamia 8), ed. B. Alster, Copenhagen 1980. Z nowszych prac: K. van der Toorn, *Family religion in Babylonia, Syria, and Israel: continuity and change in the*

ków Jahwe. Różnorakie demony są poddane właśnie Bogu Izraela, który pełni tu funkcję władcy krainy śmierci. Lęki (בלהות, *ballāhôt*) więc, podobnie jak Trwogi (בעתים, *bi'ūtīm*) w Ps 88, powiązane są z Szeolem i występują w sąsiedztwie demonicznych postaci sprowadzających choroby (Słabość, Pierworodny Śmierci – o czym niżej), o ile same nie są takimi właśnie demonami choroby. Sama osoba Króla Lęków wzbudzała duże zainteresowanie badaczy, którzy usiłowali znaleźć pierwowzór tej biblijnej postaci. Często uważano, że obraz pana świata umarłych jest wzorowany na postaci Mota, syro-kananejskiego boga śmierci<sup>126</sup>. Rodzi to jednak liczne problemy. Po pierwsze w najlepiej nam znanej mitologii ugaryckiej Mot pojawia się jako bóstwo samotnie władające podziemiem. Brak mu jakichkolwiek pomocników, co sprzeczne jest z obrazem zawartym w Jb 18. Tym bardziej nie ma on potomstwa, co zresztą nie zaskakuje wobec charakteru boga. Nie można więc zamieniać określenia „Pierworodny Śmierci” (בכור מוֹת, *b'kôr māwet*) na „Pierworodny Mota”<sup>127</sup>, co implikowałoby obecność ugaryckiego boga w tle tekstu biblijnego. Z bezzasadności takiego rozwiązania zdali sobie sprawę kolejni zwolennicy ugaryckich korzeni Jb 18 i dlatego też zaproponowano tłumaczenie „Pierworodny – Śmierć”, co miało znaczyć „Pierworodny – Mot” i sugerowałoby, że Mot był najstarszym z synów Ela<sup>128</sup>. Zresztą wedle N. Wyatta, twórcy tej tezy, większość postaci z rozdziału 18 w rzeczywistości jest wzorowana na Mocie. Ma on być podstawą zarówno dla „Króla Lęków”, jak i dla „Pierworodnego Śmierci” oraz dla „Głodnego”<sup>129</sup>. Taki pogląd zakrawa jednak na swego rodzaju „pan-ugarytyzm” i nie został przyjęty przez innych uczonych. W przekonujący sposób zakwestionowano poprawność tłumaczenia „Pierworodny – Mot”, jako sprzecznego ze składnią hebrajską<sup>130</sup>. Ponadto brak tekstów ugaryckich, z których w jasny sposób wynikałoby

*forms of religious life*, (SHCANE 7), Leiden 1996, 48-64, w tejże pozycji rozważania na temat ewentualnego izraelskiego święta ku czci zmarłych sprawowanego podczas interlunium: 212-215.

<sup>126</sup> Tak np. N. N. Sarna, „The Mythological Background of Job 18”, *JBL* 82 (1963), 315-318; A. R. Ceresko, *Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic*, (Biblica et Orientalia 36), Rome 1980, 71; Habel, *The Book of Job*, 259

<sup>127</sup> Tak właśnie chciał to widzieć Sarna, „The Mythological Background”, 316 i Pope, *Job*, 126.

<sup>128</sup> N. Wyatt, „The expression *b'kôr māwet* in Job XVII 13 and its mythological background”, *VT* 40 (1990), 207-216.

<sup>129</sup> Tamże.

<sup>130</sup> J. B. Burns, „Namtaru and Nergal - Down but not Out: A Reply to Nicolas Wyatt”, *VT* 43 (1993), 2-4; (artykuł ten jest nieznacznie zmienioną wersją pracy wcześniej opublikowanej pod tytułem: „The Mythological Background to Job 18,5-21”, *Bibbia e Oriente* 33 (1991), 129-140). Również Th. J. Lewis, „First-Born of Death”, *DDD* 627-634, oraz U. Rütterswörden, „King of Terrors”, *DDD* 909-910 zgłaszają zastrzeżenia wobec tez Wyatta.

pierworództwo Mota<sup>131</sup>. Wreszcie bóg ten jest opisywany jako postać nieruchawa, nieomal potwór z ogromną paszczą i przerażającym apetytem<sup>132</sup>, który jedynie leży i czeka na zmarłych, wszak i tak wpadną oni w jego gardziel. Nie wykazuje żadnej aktywności, nie jest sprawcą śmierci, ani przez wojnę, ani przez chorobę. Jedynie raz opuścił podziemie, by walczyć z Baalem (*KTU* 1.6.VI:10-22)<sup>133</sup>. Jest „personifikacją śmierci w jej stałej (to jest statycznej) formie”<sup>134</sup>. Nie odpowiada zatem opisowi zawartemu w Jb 18, gdzie bóstwo podziemia wykazuje swą aktywność ścigając poprzez swych wysłanników grzesznika i napastując go coraz to nowymi demonami. Również obraz sideł z Jb 18,8-10 nie sugeruje związków z mitologią ugarycką, bowiem tamtejsi bogowie nie posługiwali się sieciami, ani tym bardziej istotami będącymi uosobieniem pułapek czy wnyków. Można także szukać pierwowzoru Króla Lęków w ugaryckim Reszefie. W. F. Albright twierdził, że bóstwo to było panem podziemia, przy czym cecha ta nie miała być wynikiem utożsamienia Reszefa z mezopotamskim Nergalem, lecz odzwierciedlała pierwotny charakter ugaryckiego boga<sup>135</sup>. Uprzedzając nieco nasze rozważania w kolejnym rozdziale, należy zaznaczyć, że syryjski Reszef jako bóg zarazy mógł mieć na swych usługach pomniejsze bóstwa czy demony, które oczywiście sprowadzały choroby. Wszystko to zdaje się dobrze pasować do obrazu zawartego w Jb 18 i można by na tej podstawie sugerować ugaryckie korzenie omawianego fragmentu biblijnego, gdyby nie fakt, że w rzeczywistości nie dysponujemy tekstami nazywającymi Reszefa władcą świata podziemnego. To wyklucza „ugarycki trop”, ponieważ bez wątplenia podstawową funkcją Króla Lęków z Jb 18,14 jest panowanie nad krainą śmierci. W. F. Albright opisując Reszefa jako władcę umarłych, opierał się głównie na swej skądinąd genialnej intuicji i jednym tekście, w którym Reszef pełni funkcję odzwierne bogini Słońca – Szapas, otwierając jej wrota do podziemia (*KTU* 1.78:2-4). To jednak za mało, aby mianować

<sup>131</sup> Ugarycki termin *ahd. b. bnk.* nie oznacza „pierwszy z twych synów”, ale „jeden z twych synów”, co w odniesieniu do Ela po prostu oznacza boską naturę przedstawianej postaci. Por. hebr. אֶחָד מִבְּנָיָו (*'ahad mibbānāv*) – „jeden z jego synów” (Sdz 17,5.11). Podobnie *bn./bt. ilm.* („syn/córka Ela”) czy *idd. ilm.* („umilowany Ela”) nie dowodzi pierworództwa, ani nawet realnego synostwa, lecz jedynie zaliczenie do grona bogów. Burns, „Namtaru and Nergal”, 3-4.

<sup>132</sup> Wzór z tego obrazu czerpią niektóre biblijne wyobrażenia Szeolu, zob. przypis 94.

<sup>133</sup> Szerzej o tym zob. np. B. Margalit, *The Matter of “Life” and “Death”. A Study of the Baal-Mot Epic (CTA 4-5-6)*, (AOAT 206), Neukirchen – Vluyn 1980; w literaturze polskiej: S. Cinal, *Ba'al z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny*, Kraków 1997, 51-61, gdzie znaleźć można obszernie fragmenty mitu tłumaczone na język polski.

<sup>134</sup> M. C. Astour, „The Nether World and its Denizens at Ugarit”, w: *Death in Mesopotamia*, 230-231.

<sup>135</sup> Albright, *Yahweh*, 121-122, 126-127.

Reszeffa władcą umarłych. Funkcja bóstwa zsyłającego zarazę nie uprawnia jeszcze do takich sądów<sup>136</sup>.

Należy więc odrzucić wzorce ugaryckie jako podstawę dla obrazu władcy podziemia i jego demonów, choć nie można zupełnie wykluczyć pewnych wpływów syryjskich, na przykład w postaci „Głodnego”, który rzeczywiście może mieć związek z Motem. Wydaje się, że obraz zawarty w 18 rozdziale Księgi Joba przywołuje głównie skojarzenia z mitologią mezopotamską. N. Sarna odrzucał takie związki uważając, że tytuł „Król Lęków” sprzeczny jest z wierzeniami babilońskimi, gdzie władczynią świata podziemnego była bogini Ereszkigal, co sugerowałoby raczej formę „Królowa Lęków”<sup>137</sup>. Nie wziął jednak pod uwagę, że już od okresu starobabilońskiego to Nergal, małżonek Ereszkigal, był głównie czczony jako bóg krainy śmierci. Często bywał on opisywany jako bóstwo groźne, powodujące lęk: „Nergal, przerażający morze, odziany we wzbudzający grozę strach, nikt nie wie jak stanąć przeciw niemu”<sup>138</sup>. Jest on straszny nie tylko dla małuczkich, ale także dla możnych, jak to wynika z wizji księcia asyryjskiego Kummy<sup>139</sup>: „Strach wypełnił Podziemie (*arallū*). Przed Synem Księcia (= Nergalem) zapadła cisza. ... Gdy spojrzałem na niego zdrząły nogi moje. Jego przerażający blask powalił mnie na ziemię. ... Berło, symbol swej boskości, które napawa strachem jak wąż jadowity wymierzył we mnie...”<sup>140</sup>. Bez wątpienia można więc określić Nergala jako bóstwo wzbudzające lęk. Również pomniejsze bóstwa stanowiące orszak mezopotamskiego władcy podziemia wywołują grozę. Zostały one opisane w tym samym tekście przedstawiającym sen Kummy. Oto niektóre z nich: „Zły Szedu miał głowę i ręce człowieka, a na głowie tiarę, jego stopy były łapami orła, lewą stopą deptał krokodyla. Alluhappu miał głowę lwa, cztery ręce i dwie stopy ludzkie. ... Nedu, odźwierny Podziemi, miał głowę lwa, ręce człowieka i łapy ptaka. ... [Muh]ra miał dwie łapy ptaka i jedną tylną nogę wołu, pełen był przerażającego blasku”<sup>141</sup>. Tego typu hybrydy były zapewne najstraszniejszymi stworzeniami, jakie tylko umiał wyobrazić sobie autor tekstu. Oprócz nich świętę Nergala stanowili zmarli, którym nie sprawiono odpowiedniego pochówku, bądź zaprzestano składania dla nich ofiar. Stawali się oni wówczas groźnymi dla ludzi upio-

<sup>136</sup> Szerzej o domniemanym chtonicznym charakterze Reszeffa w II rozdziale, w części dotyczącej Reszeffa.

<sup>137</sup> Sarna, „The Mythological Background”, 315. Wiązało się to z dyskusją N. N. Sarny z W. A. Irwinem, wokół artykułu tego ostatniego: „Job’s Redeemer” *JBL* 81 (1962), 217-229.

<sup>138</sup> Å. W. Sjöberg, „Miscellaneous Sumerian Hymns”, *ZA* 63 (1973), 6.

<sup>139</sup> Najpewniej tożsamego z Assurbanipalem.

<sup>140</sup> Tłumaczenie polskie za: *Mity akadyjskie*, 123; por. *ANET* 110 (w. 13-15); Foster, *Before the Muses*, (w. 53-55).

<sup>141</sup> *Mity akadyjskie*, 121-122; por. *ANET* 109-110 (w. 4.7.8); Foster, *Before the Muses*, 733-734 (w. 44.47.48).

rami zwanymi *etemmu*, *utukku* lub *gallû*<sup>142</sup>. Te ostatnie zostały między innymi opisane w micie o zejściu Inanny do podziemi: „Demony galla ... (były istotami) nie znajdującymi pożywienia ani wody, które nie spożywały (ofiary) z rozsypanej mąki, nie piły wody libacyjnej, ... , porywały dziecko z kolan mężczyzny, uprowadzały synową z domu teścia. Dumuzi płakał (wówczas) głośno, stał się zielono-żółty...”<sup>143</sup>. Nergal zatem nie tylko sam napawa przerażeniem, ale także jest władcą całej gromady niższych bóstw i demonów, na których widok ludzi ogarnia paniczny strach. Prześladowają one ludzi nie tylko na jawie, lecz również we śnie, stąd nawet jeśli biblijne obrazy przedstawiające różnego rodzaju strachy tłumaczyć tylko jako nocne koszmary nie zmienia to faktu, że wedle starożytnych wyobrażeń są one powodowane przez złowrogie demony. Najczęściej właśnie jako senny koszmar postrzegany jest nocny Strach (פחד לילה, *paḥad lajlāh*) z Ps 91,5. Demonyczną naturę nocnych lęków świetnie widać w jednym z mezopotamskich zaklęć, które odpędzać ma złe duchy. Jednym tchem wymienia się tam szkodliwe istoty, obojętne „czy (jest to) Strach, czy zły demon *Rābiṣu*, czy Przerażenie, czy Lęk, który ciągle straszy mnie nocą”<sup>144</sup>. „Nocnym Strachem” (*paluḥtum ša litāti*) jest zresztą wprost nazwane bóstwo snów zwane Zaqar (*An-Zagar*)<sup>145</sup>. Mieszkańcy Mezopotamii próbowali się chronić przed takimi demonami przy pomocy magii: „Zakłęcie: (Co do demona), który przekroczył krawędź mego łoża, przeraża mnie, wpędza mnie w panikę (i) ukazuje mi straszne sny; oni<sup>146</sup> przekażą go (demoną) do Biduha, głównego odźwiernego Podziemia...”<sup>147</sup>. Znowu więc siedzibą przerażających demonów jest Podziemie, a zatem ich ostatecznym władcą z pewnością jest Nergal. Obraz ten doskonale współgra z tytułem „Króla Lęków”, który Księga Joba nadaje władcy świata umarłych. Co więcej, odwołanie się do mitologii mezopotamskiej tłumaczy również nazwę „Pierworodny Śmierci”, szczególnie dla nas ciekawą ze względu na oczywisty związek z chorobą. Próby wyjaśnienia tego terminu na podstawie

<sup>142</sup> Por. sum. odpowiedniki kolejno: *gidim*, *udug* i *galla*.

<sup>143</sup> Tłumaczenie polskie za: *Mity sumeryjskie*, 97; por. *TUAT* 3, 485 (w. 361-363.366-368); Jacobsen, *The Harps*, 225-226 (w. 345-347.350-352); *ANET* zawiera krótszą wersję mitu bez cytowanych powyżej wersów, ale dość podobne wyrażenia można znaleźć także w w. 286-290, *ANET* 57.

<sup>144</sup> *lu gilittu lu mǎškim lemnu lu ḥāttu lu pirittu ša ina ge<sub>6</sub> ugdanala(an)lšani*; S. A. L. Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*, (AOAT 258), Münster 1998, 69.

<sup>145</sup> Tate, *Psalms 51-100*, 91:1-16 Comment.

<sup>146</sup> Zapewne poniżej w zaklęciu wymienieni bogowie mający pomóc dręczonemu przez demony.

<sup>147</sup> Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams*, 50; inne przykłady prześladowania przez demony we śnie tamże, 51-53. W męczeniu śpiących specjalizował się demon Alu, zob. M. J. Geller, *Forerunners to Uduḡ-Hul: Sumerian Exorcistic Incantation*, (Freiburger Altorientalische Studien 12), Stuttgart 1985, 81-82.857-866.

innych ksiąg biblijnych zawodzi<sup>148</sup>. Jedyne miejsce mogące służyć wytłumaczeniu tego terminu to Iz 14,30, choć i ono nastęcza wiele kłopotów komentatorom. Wspomniani są tam „pierworodni ubóstwa” (בְּכוֹרֵי תְּלִים, *b'kôrê dallim*). Wyrażenie to należy najpewniej rozumieć jako „najubożsi”. Odpowiednio „Pierworodny Śmierci” winien być istotą najbardziej śmiertelnością. Paralela ta nie daje jednak odpowiedzi na pytanie o naturę omawianej postaci. Poszukiwanie wyjaśnienia w tekstach ugaryckich spotkało się z wyżej przedstawioną krytyką. Najbardziej prawdopodobne wydaje się dostrzeganie pierwowzoru tej postaci w mezopotamskim bóstwie Namtarze<sup>149</sup>. Był on potomkiem Ereszkigal (*ilitti* <sup>d</sup>*Ereškigal*) i wezyrem świata podziemnego (*sukkal iršiti*). Funkcję tę sprawował także wówczas, gdy Nergal stał się władcą umarłych. Nowy władca zaświatów uczynił go swym posłańcem (*mārē šipri*)<sup>150</sup>. Księżę Kumma widzi Namtara w swym śnie jako pierwszego i najważniejszego z pomocników pana podziemia<sup>151</sup>. Jego wizyta zwykle oznaczała śmierć, najczęściej w wyniku choroby<sup>152</sup>. Namtar, podobnie jak biblijny Pierworodny Śmierci, również pożera swe ofiary, co jest typowym wyrażeniem opisującym chorobę<sup>153</sup>. W języku polskim do dziś znaleźć można podobne wyrażenie typu „gorączka trawiąca pacjenta”. Związek Namtara z chorobą nie ulega wątpliwości. Na przykład w zbiorze zaklęć *Šurpu* imię Namtara oznacza po prostu plagę, zarazę<sup>154</sup>. Z kolei w opowieści o Atrachasisie ludzie składają Namtarowi ofiary, by odwrócić epi-

<sup>148</sup> Np. Jakubiec, *Księga Hioba*, 141 pisze, że określenie „choroby jako ‘Pierworodnego śmierci’ ... jest dziwne”.

<sup>149</sup> Tak J. B. Burns, „The Mythology of Death in the Old Testament”, *SJOT* 26 (1973), 335; tenże, „The Identity of Death’s First-born”, *VT* 37 (1987), 363-364; tenże, „Namtaru and Nergal”, 5; zob. także Lewis, „First-Born of Death”, 629-630; Rütterswörden, „King of Terrors”, 909-910.

<sup>150</sup> Tallqvist, *Akkadische Gotterepitheta*, 387-388.

<sup>151</sup> *Mity akadyskie*, 121; *ANET* 109 (w. 2); Foster, *Before the Muses*, 733 (w. 41).

<sup>152</sup> Zob. sen Enkidu na siódmej tabliczce Eposu o Gilgameszu (Gilg. VII.4:14-22); *ANET* 87; *TUAT* 3, 709; *Epos o Gilgameszu*, 34. W najnowszej edycji eposu (George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 643) wspomniane wersy noszą numery VII: 165-175.

<sup>153</sup> Zob. sum. opowieść o wyprawie Gilgamesza przeciwko Huwawie: *ANET* 49 (w. 159); *TUAT* 3, 548 (w. 171). Różnice obu tłumaczeń polegają nie tylko na numeracji wersów. W tekście *TUAT* brak imienia Namtara, choć pojawia się ono w tekście sumeryjskim: nam.tar. W polskim tłumaczeniu opowiadania interesujące nas wersy są opuszczone, jako niejasne; *Eposy sumeryjskie*, 64. Zob. również typowe przedstawienie demonów pożerających człowieka w gliptyce bliskowschodniej rys. 12; inne przykłady: L. Delaporte, *Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental*, vol. 2, Paris 1923, fig. A 312, 890, 892, 893; D. Collon, *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*, London 1987, fig. 161; D. Collon, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum*, vol. III: *Cylinder Seals: Isin – Larsa and Old Babylonian Periods*, London 1986, fig. 128, 129, 131, 132, 133, 136; B. Buchanan, *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum*, vol. 1: *Cylinder Seals*, Oxford 1966, fig. 534, 536; ta ostatnia pieczęć znaleziona w Byblos.

<sup>154</sup> E. Reiner, *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, (Archiv für Orientforschung, Beiheft 11), Graz 1958, 29 (IV:100.102).

Rys. 12: Demony pożerające swą ofiarę. Obok kapłan (?) próbuje przebłagać bóstwo ofiarowaniem zwierzęcia. Starobabilońska pieczęć cylindryczna. Pierpont Morgan Library. E. Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections, vol. 1: The Collections of the Pierpont Morgan Library*, (Bollingen Series 14), New York 1948, fig. 369.



demię, którą ten zesłał<sup>155</sup>. Podobieństwo funkcji pomiędzy Pierworodnym Śmierci niosącym chorobę, a Namtarem również zsyłającym zarazę jest więc ewidentne. Czy jednak Namtar był pierworodnym? Biorąc pod uwagę mezopotamski zwyczaj, że to najstarszy syn zostawał wezyrem (zob. Mummu wezyrem Apsu) należy się spodziewać, iż Namtar jest pierworodnym Ereszkigal. Gdy w okresie starobabilońskim Nergal stał się władcą świata podziemnego podporządkował sobie również wszystkich jego mieszkańców i odtąd współuczestniczył we wszystkich funkcjach i zaszczytach (w tym również w rodzicielstwie Namtara) dotychczas przynależnych jedynie Ereszkigal. Świadczy o tym fakt występowania Namtara na dworze Nergala w roli praktycznie identycznej z tą, jaką sprawował u Ereszkigal. Zatem mimo braku nazwania *expressis verbis* Namtara w źródłach mezopotamskich pierworodnym, można przypuszczać, że rzeczywiście był on najstarszym synem Ereszkigal, a następnie zajmował taką samą pozycję u Nergala. Mezopotamskie korzenie obrazu zawartego w osiemnastym rozdziale Księgi Joba potwierdza również opis różnorodnych siideł i sieci chwytających złoczyńcę. Sieć jest jednym z najczęściej używanych narzędzi ło-

<sup>155</sup> Atrachasis I:370-384. *TUAT* 3, 627-628; Foster, *Before the Muses*, 169. Tłum. polskie: *Mity akadyjskie*, 131.

wieckich<sup>156</sup>, lecz stosunkowo rzadko staje się bronią przeciwko człowiekowi. W Mezopotamii jednak pełniła taką funkcję w okresie sumeryjskim. Stąd można zobaczyć przedstawienia władców dzierżących w sieci pokonanych wrogów<sup>157</sup>. W przypadku bogów sieć pozostała ich bronią również w czasie, gdy wyszła już z użycia w walce u ludzi. Stosunkowo często jest ona bronią Szamasza<sup>158</sup>. Siecią posługuje się także Nergal, który opisywany jest jako: „...szeroką siecią – pułapką dla złego pokrywający wszystkich wrogów, bohaterski wojownik...”<sup>159</sup>. Również Erra w poemacie jemu poświęconym łąpie w sieć mieszkańców Babilonu (IV:18-19)<sup>160</sup>. Ponieważ sieć jest bronią, jest więc ona wroga człowiekowi, stanowi dla niego niebezpieczeństwo. W przypadku Szamasza boga słońca i sprawiedliwości jest ona groźna szczególnie dla łamiących przysięgi i szeroko rozumiane prawo. W odniesieniu do Nergala – Erry sieć może się łączyć z zarazą, którą bóg ten władny jest zesłać. W zaklęciach demony choroby mogą otaczać swe ofiary jak siecią<sup>161</sup>. Bywa ona nawet uosobiona jako demon choroby z głową lwa: „Zbrodnicza Sieć” (<sup>d</sup>*alluhappu habbilu*)<sup>162</sup>. Można nawet znaleźć teksty mówiące, że „gorączka *sili'tu* [jest] ciężką chorobą skórą (*li'bu*) [powodowaną przez] Alluhappu, ... demon Alluhappu [jest] chorobą skórą (*lu'tu*) [powodowaną przez] Namtara”<sup>163</sup>. Wydaje się, że również sieci i różnorakie sidła z Księgi Joba także noszą na sobie pewne demoniczne znamię. Nie są one oczywiście traktowane w pełni osobowo, jednak tak niezwykle nagromadzenie pułapek chwytających grzesznika każe odrzucić obraz zwykłych łowów na zło-czyńcę. Ponadto cały kontekst nasycony postaciami o mitycznym rodowodzie jednoznacznie wskazuje na nadnaturalny charakter wnyków, sieci, sidła, wię-zów, pętli i pułapki. Wreszcie nie ulega wątpliwości, że to sam Bóg Izraela roz-stawia owe sieci, co jest wprost wyrażone w Jb 19,6. Potwierdza to identyfikację Króla Łęków jako Jahwe. Warto też zauważyć, że „sidło” (𐎢𐎱, *pah*) wymienione w Jb 18,9, także w innych księgach biblijnych bywa przedstawiane jako źródło, czy też sprawca nieszczęścia na rozkaz Jahwe (Joz 23,13; Jb 22,10; Ps 69,23; Iz 8,14; Oz 5,1). Sugeruje to, że w niektórych przypadkach mamy do czynienia nie

<sup>156</sup> Zob. rys. 13 i 14.

<sup>157</sup> Zob. rys. 15.

<sup>158</sup> Np. neoasyryjska wersja mitu o Etanie wspomina o sieci i sidle Szamasza. *ANET* 116 (C-2:38-39; C-3:10-12); *CS 1*, 454-455 (II:46-47. 68-69); *Mity akadyjskie* 150-151. Podobnie Hymn do Szamasza (w. 83-94) mówi o sieci oraz innych pułapkach boga słońca, w które może on łapać ludzi. *BWL* 130; Foster, *Before the Muses*, 541; *ANET* 388 ma inną numerację wersów (w. II:31-38); zob. polskie tłumaczenie: K. Łyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, Warszawa 1998, 126-127, niestety tylko od w. 88.

<sup>159</sup> Sjöberg, „Miscellaneous Sumerian Hymns”, 7.

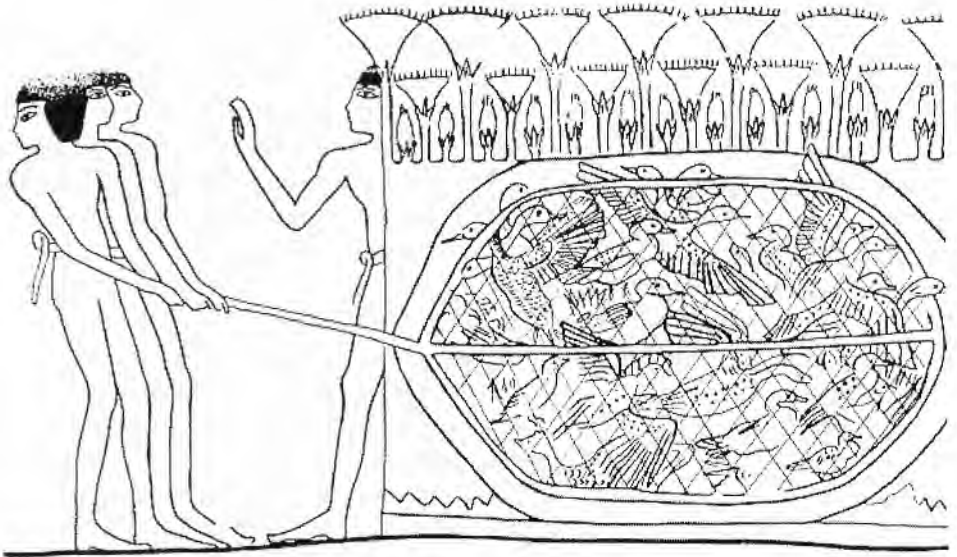
<sup>160</sup> *TUAT* 3, 793; *CS 1*, 412. Polskie tłum. zob. *Mity akadyjskie*, 103.

<sup>161</sup> Geller, *Forerunners to Udug-Hul*, 82-83:863-864.

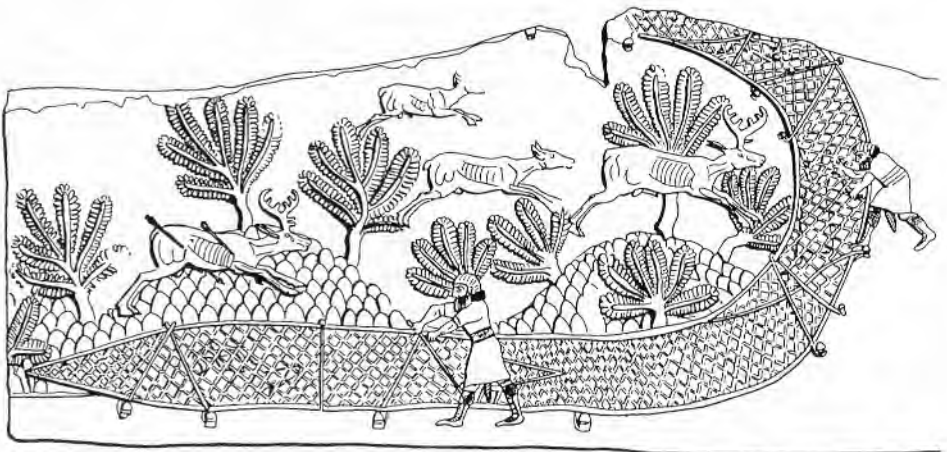
<sup>162</sup> Zob. wyżej cytowany fragment ze Snu księcia Kummy.

<sup>163</sup> *CAD A* 359.

Rys. 13: Użycie sieci w łowiectwie, przykład chwymania ptactwa w Egipcie. Malowidło z grobowca Totmesa IV (1422-1413 r.) w Sheh abd el-Qurna. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen*, Göttingen 1996, 81.



Rys. 14: Użycie sieci w łowiectwie, przykład chwymania grubszego zwierza w Asyrii. Relief z pałacu Assurbanipala (668-626 r.). British Museum. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen*, Göttingen 1996, 83.



tyle ze zwykłym przyrządem łowieckim, ale raczej z narzędziem, którym posługuje się Jahwe dla ukarania grzesznika.

Rys. 15: Użycie sieci przeciw ludziom. Sumeryjski władca Eannatum (ok. 2500 r.) dzierży swych pokonanych wrogów w sieci. Wapienna stela z Tello. Louvre. ANEP 298.



Należy zatem uznać, że mezopotamskie korzenie Jb 18 prowadzą nas do następującego obrazu: Oto władca świata umarłych Jahwe – Król Lęków, wzorowany na Nergalu, posyła swego śmiertcionośnego posłańca chorobę – Pierwotnego Śmierci, wzorowanego na Namtarze, oraz dodatkowo Słabość, by te sprowadziły grzesznika do podziemi. Już wcześniej został on na rozkaz Jahwe pojmany przez cały zastęp demonicznych sideł, potrzasków i sieci, które również znajdują swój odpowiednik w mitologii mezopotamskiej i pilnowany przez Nieszczęście, Głodnego i Lęki. Te ostatnie być może również mają związek z chorobą. Kolejny zatem raz Bóg Izraela jest przedstawiony jako pan choroby (tu ewidentnie upersonifikowanej) i zarazem władca świata umarłych. Wydaje się zatem słusznym już w tym miejscu naszych rozważań uogólnienie stwierdzenia, że Jahwe będąc panem demonów choroby często jest zarazem panem podziemia. Takie wnioski płyną z analizy בעותים (*bi'ūtīm*) w Ps 88,17 oraz w oczywisty sposób z obecności całej grupy demonów choroby, lub co najmniej z chorobą związanych, w orszaku Jahwe – Króla Lęków w Jb 18. Wniosek ten potwierdzają także inne fragmenty Księgi Joba, w których występują Lęki.

Kolejno są to: Jb 24,17; 27,20; 30,15. Pierwszy z wymienionych urywków wspomina o grzesznikach, którzy poznali już „Lęki cienia śmierci” (בלהות צלמות, *balhôt salmāwet*)<sup>164</sup>. Takie właśnie połączenie wskazuje na związek Lęków ze światem podziemnym, ponieważ cień śmierci (צלמות, *šalmāwet*) niemal zawsze jednoznacznie łączy się z krainą umarłych<sup>165</sup>. Zresztą w. 19 nie pozostawia wątpliwości, że to Szeol pochłonie złoczyńcę. Nie sposób jednak w tym wypadku określić, czy Lęki mają związek z chorobą. Można jedynie stawiać taką hipotezę na podstawie wyżej przedstawianego passusu Jb 18,8-14, gdzie Lęki występowały obok różnych demonów choroby. Pewne jest jedynie to, że Lęki po raz kolejny pojawiają się w pobliżu świata umarłych. Nie inaczej jest w Jb 27,20. Jest to fragment trzeciej mowy Cofara, w której zapowiada on, że Lęki ogarną złoczyńcę jak woda<sup>166</sup>. To połączenie z wodą zdaje się nawiązywać do obrazu pierwotnego morskiego chaosu, który jest często utożsamiany ze światem umarłych<sup>167</sup>. Znowu więc Lęki (בלהות, *ballāhôt*) mają związek z Szeolem, choć zarazem nie sposób jednoznacznie ustalić ich funkcji. Zapewne są one wrogie człowiekowi, a już z pewnością na rozkaz Jahwe mogą przynieść nieszczęście grzesznikom. Ponieważ „standardową” karą zsyłaną przez bogów na całym Bliskim Wschodzie jest choroba, możemy się jej i tutaj domyślać, jednak takie wnioskowanie jest jedynie hipotetyczne. Pozostańmy więc przy konstatacji, że w Jb 27,20 Lęki to demoniczne istoty związane z Szeolem i podległe Jahwe. Nieco więcej można wywnioskować z kolejnego urywka: Jb 30,15a. Job wspomina w tym wersie, że „Lęki (בלהות, *ballāhôt*) zwróciły się przeciwko mnie, moja godność przepędzona jakby wiatrem i jak chmura przemija mój ratunek”. Już wcześniej zauważyliśmy, że trzydziesty rozdział Księgi Joba czerpie wzorce z literatury mezopotamskiej. Lęki, podobnie zresztą jak i nędzni napastnicy atakujący Joba, bez wątplenia są istotami o demonicznym charakterze. Owi napastnicy rekrutujący się z wyrzutek społeczeństwa, w kolejnych wersach

<sup>164</sup> Wyraz צלמות (*šalmāwet*) najprawdopodobniej pochodzi od rdzenia צלם (*šlm*, HAL 964) bądź צלל (*šll*, BDB 853) i z rzeczownikiem מות (*māwet*) etymologicznie nie ma nic wspólnego. Nie jest to bowiem słowo złożone (צל + מות, *sēl + māwet*), lecz pierwotną formą przypuszczalnie było צלמות (*salmūt*). Ze względu jednak na nader częsty związek tego słowa z Szeolem wyraz ten jest tłumaczony jako „cień śmierci”. Przypuszczalnie taka też była popularna etymologia tego słowa, bowiem Targumy oddają je zwykle przez תולא מותא (*twl' mwt'*), LXX ma σκιά θανάτου, zaś Vg *umbra mortis*. Zob. D. W. Thomas, „*Salmāwet* in the Old Testament”, *JSS* 7 (1962), 191-200; G. Mazzini, „On Meaning of *šalmāwet*. A Discussed Word in the Old Testament”, *SEL* 16 (1999), 79-83.

<sup>165</sup> Tromp, *Primitive conceptions*, 141-144; zob. też Ceresko, *Job 29-31*, 60, 71.

<sup>166</sup> Obraz demonów widzi tu Burns, „The Mythological”, 135. Nie wydaje się uzasadnioną poprawką, jaką proponuje w tym wersie Pope, by zamienić כמות (*kammajim*) na כמו יום (*k' mō jōm*) - „za dnia”, aby zachować paralelę z określeniem czasu „nocą” występującym w kolejnym stychu; tegoż, *Job*, 194.

<sup>167</sup> Przykłady zob. przyp. 102.

przekształcili się w wojowników nacierających na Joba przez wyłom w fortyfikacjach. Z pewnością są oni ucłowieczonymi odpowiednikami babilońskich demonów choroby<sup>168</sup>. Skutki ich ataku jasno ukazuje wers 16: „Oto dusza moja wypływa ze mnie, ogarnęły mnie dni poniżenia”. Wydaje się, że kolejne demoniczne postacie pojawiają się w następnym wierszu: „Noc wydłubuje ze mnie moje kości, a Gryzący mnie nie spoczywają” (Jb 30,17)<sup>169</sup>. Ewidentnie mamy tu do czynienia z demonami choroby dręczącymi nieszczęśnika. Znowu też choroba jest przedstawiona jako pożerająca, czy też gryząca cierpiącego (por. Pierworodny Śmierci powyżej). Wydaje się więc nieprawdopodobnym, aby Lęki mogły być w takim sąsiedztwie czymś innym, aniżeli właśnie demonicznymi istotami powodującymi chorobę. Z pewnością bowiem tak należy traktować nastpników pojawiających się przed Lękami i takie też cechy noszą Gryzący i Noc występujący w kolejnych wersach. Tym razem brak bezpośredniego odwołania do świata umarłych, natomiast bardziej oczywista staje się funkcja Lęków – demonicznych osób zwiastujących chorobę, albo co najmniej współpracujących z demonami choroby.

Ostatnią z form uosobionego przerażenia jest Strach (פחד, *paḥad*). Wyraz ten pojawia się w Biblii bardzo często, lecz tylko wyjątkowo zdaje się mieć inne znaczenie, aniżeli zwykła trwoga. Personifikowany Strach, podobnie jak Lęki, Trwogi, czy Przerażenie, w rzeczywistości uosabia nie tyle sam stan emocjonalny, ile raczej przedmiot, czy istotę wywołującą strach<sup>170</sup>. Jednym z tych nielicznych miejsc, gdzie Strach otrzymuje cechy osobowe jest Jb 22,10. Elifaz zarzucając Jobowi nieczne uczynki widzi w nich przyczynę cierpienia: „Dlatego siadła wokół ciebie, a nagły Strach cię przeraża”. Znowu spotykamy się z połączeniem sideł i jakiegoś rodzaju trwogi, podobnie jak to miało miejsce w Jb 18. Tym razem nie występują Lęki, lecz Strach. Już taki obraz każe nam domyślać się w tle tekstu biblijnego mitycznych konotacji. Spostrzeżenie to potwierdza wers następny mówiący o ciemnościach i wodzie zalewającej Joba. Oba te elementy, jak to już wcześniej zostało zauważone, łączą się z wyobrażeniami świata podziemnego. Wypowiedź Elifaza nie pozostawia wątpliwości, że cierpienia spadające na Joba, a prowadzące go ostatecznie do Szeolu są częścią sprawiedliwego sądu Jahwe (Jb 22,4.13-14). Należy zatem wnioskować, że siadła

<sup>168</sup> Zob. wyżej paragraf o Jahwe – Wojowniku.

<sup>169</sup> Polskie tłumaczenia zwykle oddają לַיְלָה (*lajlāh*) jako określenie czasu: „nocą”, powoduje to jednak albo brak podmiotu w zdaniu, albo – jeśli uznać kości za podmiot – niezgodność orzeczenia, stoi ono bowiem w *singularis masculinum*. BP bardzo zręcznie przełożyła עֲרָקִי (*‘ōraqaj*) jako „zgryzoty”, jednak takie „metafizyczne” znaczenie wyrazu nigdzie w Biblii nie jest poświadczane. Trzeba zarazem przyznać, że rdzeń עֲרָק (*‘raq*) pojawia się tylko jeszcze raz w Jb 30,3, co tym bardziej utrudnia interpretację. Rzadkie występowanie słowa powinno jednak skłaniać do jak najdosłowniejszego przekładu i literalnego traktowania „gryzących / Gryzących”.

<sup>170</sup> Zob. H.-P. Müller, „*paḥad*”, *TWAT VI*, 552-562.

i Strach mające demoniczne korzenie podlegają Jahwe ukazanemu w tym kontekście jako Pan Podziemia. Sądząc z podobieństw z Jb 18, gdzie różnorakie sieci i Łęki występowały obok postaci jednoznacznie będących demonami choroby (Pierworodny Śmierci, Słabość) również i w Jb 22,10 sidła i Strach mają najprawdopodobniej związek z chorobą. Nawet jeśli same nie są demonami powodującymi schorzenie, to zapewne z takowymi współpracują, będąc poddanyymi Władcy Szeolu.

Bardziej widoczne jest to we wspomnianym już w poprzednim paragrafie Ps 91,5. Wiersz ten był przytaczany w kontekście Władcy Choroby, który posługiwał się łukiem. Był on przy tym wrogiem Jahwe, który zapewniał swego sługę: „Nie ulękniesz się nocą Strachu (פַּחַד, *pahad*), ani za dnia lecącej strzały. Zarazy (דֶּבֶר, *deber*) w ciemności kroczącej, ani Pomoru (קֶטֶב, *qeteb*) niszczącego w południe” (Ps 91,5-6). Tym razem nie ma wątpliwości, że Strach wiąże się z chorobą. Jest zestawiony ze śmiertelnością strzałą bóstwa władającego chorobą i wprost z zarazą i pomorem. Nocny Strach<sup>171</sup> przywołuje także skojarzenia z demoniczną Nocą dręczącą kości cierpiącego (Jb 30,17). W tym wypadku brak jest związku ze światem umarłych, ponieważ w Biblii zwykle włada nim Bóg Izraela, a w Ps 91,5-6 Pan choroby jest przeciwnikiem Jahwe. Co ciekawe, w tym samym Psalmie zauważyć można jasne powiązanie pomiędzy sidłem a chorobą. Ps 91,3 zapowiada, że wierny nie musi się obawiać, „Ponieważ on (=Jahwe) uwolni cię z sidła ptasznika i od zarazy niszczącej”. Sidło jest tu połączone z zarazą, co jednoznacznie wskazuje na „chorobotwórczą” naturę wników. Być może również ptasznika należy traktować jako postać demoniczną, właściwego sprawcę choroby<sup>172</sup>.

Kolejny raz Strach o cechach osobowych pojawia się, być może, w wyroczni Jeremiasza przeciw Moabowi: „Strach (פַּחַד, *pahad*) i dół (פַּחַת, *pahat*) i sidło (פַּח, *pah*) na ciebie mieszkańcu Moabu – wyrocznia Jahwe. Ten, kto ucieknie przed strachem (Strachem?)<sup>173</sup> wpadnie w dół, a kto wydobędzie się z dołu zostanie pojmany w sidło” (Jr 48,43-44a). Tym razem brak wzmianki o chorobie, znowu jednak mamy do czynienia ze strachem i sidłem. Ponadto autor dodał dół, zapewne ze względu na podobieństwo nazwy, a najprawdopodobniej także dla podkreślenia konotacji ze światem podziemnym. Widać jednak wyraźnie, że w tym wypadku coraz ważniejsza staje się forma literacka. Autor po prostu bawi się słowami, choć temat bynajmniej nie wzbudza śmiechu. Możliwe jest także

<sup>171</sup> W żydowskiej Tradycji zawsze traktowany jako demon, niekiedy utożsamiany z Lilit; zob. szerzej: M. Malul, „Terror of the Night”, *DDD* 1603-1608.

<sup>172</sup> Tak Tromp, *Primitive Conceptions*, 164; por. Ps 124,7.

<sup>173</sup> Dosł. „sprzed oblicza strachu”, co mogłoby sugerować osobowe traktowanie strachu. Ten popularny zwrot (występuje 190 razy) jest jednak używany w Biblii, choć stosunkowo rzadko, także wobec rzeczy, np.: Rdz 7,7 (woda); Lb 33,8 (Hachiroi – miejscowość); Ps 60,6 (łuk), Ps 68,3 (ogień); Mi 1,4 (ogień).

użycie przysłowiowego zwrotu. Powiązania mityczne nie są już tak oczywiste, choć zapewne tkwią u korzeni omawianego wyrażenia. Możemy jedynie domyślać się, na podstawie ewidentnych podobieństw z Ps 91; Jb 18 i 22, że u korzeni jeremiaszowego obrazu leżą wyobrażenia demonicznych mocy świata podziemnego, które mają zupełnie wyniszczyć Moab. Wyrocznię, a raczej zbiór wyroczni przeciw Moabowi, zawarty w Jr 48 zwykle uważa się za tekst stary, na co wskazuje język zbliżony do innych poetyckich utworów biblijnych, szczególnie do Iz 15-16, który to urywek datuje się z kolei na poł. VII w. i wiąże z pierwszymi najazdami plemion arabskich na Moab<sup>174</sup>. Jednak nawet przypisując tekst Jr 48 samemu Jeremiaszowi nie sposób umieścić go tak wcześnie, wszak prorok ten działał pół wieku później. Być może więc autor użył w proroctwie przeciw Moabowi różnych starszych, typowych opisów nieszczęść, co dobrze wyjaśnia heterogeniczną budowę rozdziału<sup>175</sup>. Jeśli przyjmujemy, że mamy tu do czynienia z proroctwem rzeczywiście pochodzącym od Jeremiasza i wynikającym z jego umiejętności przewidywania rozwoju sytuacji politycznej, należałoby uznać za czas powstania Jr 48 przełom VII i VI w. Wtedy bowiem narasta wrogość między Judą opierającą się dominacji babilońskiej, a Moabem, który wykorzystując sytuację wspomaga Nabuchodonozora w jego pierwszej inwazji na Judę ok. 604-603 r. (2 Krl 24,2). Podczas nieudanego powstania Jehojakina (600-598 r.) Moabici nie udzielili żadnego poparcia, mimo że zdawali sobie sprawę z zagrożenia dominacją babilońską, co zresztą skłoniło ich do planowania buntu w 594 r. (Jr 27,3). Taka dawna nieprzyjaźń, podsycona świeżymi konfliktami, stanowiła doskonałe tło dla zaciętych antymoabickich wyroczni jeremiaszowych. Przewidzenie upadku Moabu w takich okolicznościach nie było zresztą nazbyt trudne – wszak byłoby czymś nader dziwnym, gdyby Nabuchodonozor pozostawił w spokoju buntujące się państewko leżące przecież niebezpiecznie blisko granicy z nieprzyjacielskim Egiptem. Jak można wnioskować z Jr 52,30 oraz z Józefa Flawiusza (*Ant.* X.IX.7) w 582 r. miała miejsce kolejna wyprawa Nabuchodonozora, tym razem głównie przeciw Moabitom i Ammonitom, choć połączona z trzecią już deportacją mieszkańców Judy. Do ostatecznego zniszczenia Moabu, podobnie jak Edomu, przyczyniły się niedługo potem inwazje plemion arabskich. Jeśliby więc Jr 48 traktować jako *vaticinium ex eventu* to datę jego powstania / redakcji należałoby przesunąć o ok. 20-30 lat. Zatem w obu możliwych wypadkach – przypisując autorstwo samemu Jeremiaszowi albo nieznanemu twórcy żyjącemu niedługo po zagładzie Edomu – otrzymujemy czas ok. 600 r. lub niewiele później.

Należy tu wspomnieć, że tekst zawarty w Jr 48,43-44a jest niemal dosłownie powtórzony w tak zwanej Apokalipsie Izajasza: „Strach (פחד, *paḥad*) i dół (תהום,

<sup>174</sup> Zob. J. Bright, *Jeremiah*, (AB 21), Garden City 1965, 322-323.

<sup>175</sup> J. R. Lundboim, „Jeremiah, Book of”, *ABD*.

*paḥat*) i sidło (רֶבֶב, *rah*) na ciebie mieszkańcu ziemi. Ten, kto ucieknie przed krzykiem strachu wpadnie w dół, a kto wydobędzie się ze środka dołu zostanie pojmany w sidło” (Iz 24,17-18ab). Ponieważ to tekst z Księgi Jeremiasza jest wcześniejszy – Apokalipsę Izajasza datuje się najczęściej na V-IV w.<sup>176</sup> – należy traktować ten Izajaszowy urywek jako zależny od starszego utworu. Jest także możliwe, że nie jest to filiacja tekstu jeremiaszowego, lecz wykorzystanie staro-przystawowego zwrotu. Wydaje się, że w tym wypadku „strach” nie jest już odbiciem istniejących wierzeń, lecz traktowany jest jako figura literacka. Zapewne dla autora apokalipsy to już nie demon Strach krzyczy, ale raczej z ust przerażonych ludzi wydobywa się okrzyk trwogi. Jednak samo powielanie zwrotu, w którym strach łączony jest z innymi elementami ze sfery Szeolu, pokazuje jak trwałe były, przynajmniej w języku, o ile nie w świecie wierzeń, obrazy strachu związane ze światem podziemnym.

Różnorakie upersonifikowane formy strachu czy lęku wymienione w przedstawionych powyżej urywkach zwykle występują obok demonów choroby (Pwt 32,25; Jb 18,11.14; 30,15), a niekiedy wprost są z nimi utożsamiane (Ps 88,17; 91,5). Bywa, że pojawiają się one obok Władcy Choroby przedstawianego jako wojownik (Pwt 32,25; Jb 6,4; 20,25; 30,15; Ps 91,5), a zdecydowanie częściej pojawiają się w sferze oddziaływania Szeolu (Ps 88,17; Jb 18,11.14; 22,10; 24,17; 27,20; Iz 24,17 = Jr 48,43). Uogólniając można więc powiedzieć, że uosobione Przerażenie, Trwogi, Lęki i Strach zwykle przyjmują postać zbliżoną do demonów związanych z krainą śmierci. Często występują one obok innych demonicznych istot przynoszących choroby, bądź nawet samemu powodują schorzenia. Przy omawianiu upersonifikowanych form strachu niemal mimochodem zetknęliśmy się z innymi demonami choroby takimi jak: Pierworodny Śmierci, Słabość (Jb 18,13), Gryzący, Noc (Jb 30,17). Być może za takowego można również uznać ptasznika z Ps 91,3. Ponadto różne sidła, wyki, sieci i pętle zdają się mieć demoniczne konotacje pomagając w chwytaniu ofiary. Niemal zawsze występują one obok jakiegoś Strachu lub Lęków (Jb 18,8-10; 22,10; Iz 24,17 = Jr 48,43), a raz są wprost przyrównane do zarazy (Ps 91,3). We wszystkich wymienionych przypadkach, poza Ps 91, demoniczne postacie wprost podlegają Jahwe. Nawet w wyjątkowym Psalmie 91 to Bóg Izraela okazuje się ostatecznie silniejszy od choroby i może przed nią obronić swego wy-

<sup>176</sup> Apokalipsa Izajasza jest utworem sprawiającym wiele kłopotu, jeśli chodzi o ustalenie daty powstania. Problemem jest, czy jest to utwór zapoczątkowujący apokaliptykę hebrajską, czy też powstały już w ramach istniejącego nurtu piśmiennictwa apokaliptycznego. Pierwszy pogląd sugeruje wcześniejsze powstanie, drugi natomiast preferuje późniejsze datowanie. Proponowane daty sięgają od VI aż po II wiek. Najczęściej przyjmuje się V-IV w. Zob.: H. Wildberger, *Jesaja*, (BK X/2), Neukirchen - Vluyn 1978, 905-907; L. Stachowiak, *Księga Izajasza I*, Poznań 1996, 350-354; choć np. W. R. Millar, „Isaiah 24-27 (Little Apocalypse)”, *ABD*, opowiada się nawet za okresem niewoli babilońskiej.

znawcę. Interesujące jest, że w przeciwieństwie do obrazu Jahwe – Wojownika zsyłającego choroby, który przewijał się w Biblii od prawdopodobnie bardzo dawnych utworów (Pieśń Mojżesza Pwt 32,23) aż po zupełnie późne (mowa Elihu Jb 34,16), wyobrażenia Boga Izraela jako Władcy istot nadludzkich mających związek z chorobą są na ogół dość wczesne. Powtarza się zapewne stary (X-VIII w.) urywek Pwt 32,24, następne jest miejsce z proroctwa Ozeasza (Oz 13,14; 3. ćw. VIII w.). Z przełomu VII/VI w. pochodzi Ha 3,5. Na okres przed niewolą zapewne należy datować Ps 91,6. Jr 48,43-44a pochodzi z ok. 600 r., a stosunkowo późny Iz 24,17-18ab jest zależny od Księgi Jeremiasza. Ps 88 zre-dagowany został już po niewoli, jednak interesujący nas wers 17 należy do starszej, zapewne przedwygnaniowej, warstwy tekstu. Na okres po niewoli datuje się jedynie urywki z Księgi Joba (Jb 6,4; 18,8-14; 20,25; 22,10; 24,17; 27,20; 30,15), jednak wykazaliśmy jak wiele czerpią one ze starych, mitycznych wyobrażeń Mezopotamii i Syrii. Wydaje się więc, że obraz Jahwe otoczonego przez demoniczne istoty należy do stosunkowo wczesnych wyobrażeń religijnych Izraela. Brak tego typu istot w późniejszych tekstach (na przykład u powygnaniowych proroków) świadczy o usuwaniu z jahwizmu wyobrażeń nazbyt blisko związanych z politeizmem. Jak to zostanie wykazane w kolejnym rozdziale, rolę agentów Jahwe przynoszących schorzenia przejmą aniołowie i Szatan.

Obraz Jahwe jako Władcy istot przynoszących chorobę nie jest niczym nadzwyczajnym na Bliskim Wschodzie. Szczególnie wiele podobieństw daje się zauważyć przy porównaniu tekstu biblijnego i utworów mezopotamskich. Jahwe jawi się w omawianym kontekście jako bóg zbliżony do Nergala, szczególnie poprzez częste połączenie demonów choroby i świata podziemnego. Obraz Boga Izraela jako Króla Lęków doskonale odpowiada wyobrażeniom Nergala. Podobnie demony, ich cechy, a niekiedy nawet nazwy sugerują mezopotamskie korzenie hebrajskich wierzeń, choć z rzadka pojawiają się także podobieństwa z bóstwami znanymi z Ugarit. Trudno przy tym odpowiedzieć na pytanie skąd biorą się podobieństwa z wierzeniami mezopotamskimi? Dlaczego jest ich więcej, aniżeli zbieżności ze światem wyobrażeń zachodniosemickich? W przypadku Boskiego Łuczniaka więcej wskazywało na wzorce pochodzące właśnie z Ugarit. Natomiast w odniesieniu do Władcy istot niosących choroby biblijny obraz wyraźnie bliższy jest wyobrażeniom mezopotamskim.

### c. Ręka Jahwe

W Biblii dość często pojawia się zwrot mówiący o „ręce Jahwe” (יַד יְהוָה, *jad jhwh*). Zdecydowanie rzadziej występuje „ręka Elohim / Eloah” (יַד הָאֱלֹהִים / אֱלֹהִים, *jad hā'ēlōhîm / 'ēlōah*), czy też „Twoja ręka” i „Jego ręka” w odniesieniu do Boga Izraela. Zupełnie wyjątkowo pojawia się „ręka anioła” posłanego przez

Jahwe<sup>177</sup>. Zwykle taki zwrot interpretowany jest jako literackie wyrażenie mówiące o mocy Boga. Na czym jednak ma ów przejaw bożej mocy polegać? W konkretnych przypadkach może on swą ręką zarówno wybawiać od niebezpieczeństwa (np.: Ps 80,18; Iz 41,20), jak i niszczyć. Atak boskiej ręki zwykle skutkuje klęską w bitwie, niewolą zarówno dla Izraela (np.: 1 Sm 12,15; Iz 9,11), jak i dla innych ludów (np.: 1 Sm 7,13; So 2,13). Bywa jednak, że „ręka Jahwe” jest tożsama z rogiem obfitości (Ps 104,28; 145,16), bądź też świadczy o specjalnej boskiej opiece (np.: Ezd 7,6; Ne 2,18). Kilkunastokrotnie wyrażenie to pojawia się również przy opisach powołań prorockich, najczęściej w Księdze Ezechiela. Co jednak dla nas szczególnie interesujące, około dwudziestu przykładów występowania tego zwrotu wiąże się z chorobą. Ponieważ brak w literaturze przedmiotu dokładnego omówienia biblijnych przykładów, w których występuje zwrot „ręka Jahwe” i zbliżone do niego, użyte jako wzmianki o zesłanej chorobie, należy więc przedstawić wszystkie takie miejsca<sup>178</sup>. Przede wszystkim przytoczone zostaną te, co do których nie ma wątpliwości, że mówią właśnie o chorobie.

Pierwszym z nich jest Wj 9,3. Wers ten opisujący jedną z plag egipskich mówi, że „ręka Jahwe” sprowadzi na zwierzęta Egipcjan zarazę (דבר, *deber*). Jest to jedyny przypadek, gdy zaraza dotyka zwierzęta, nie zaś ludzi. Jak w całym opowiadaniu o plagach, tak i tutaj datowanie jest nader problematyczne. W klasycznej teorii źródeł uważano, że Wj 9,1-7 należy do źródła jahwistycznego (J), obecnego w perykopie obok źródeł elohistycznego (E) i później dodanego kapłańskiego (P)<sup>179</sup>. Jednak nawet gdyby przyjąć ten tradycyjny pogląd w przypadku opowieści o plagach trudno jest w ogóle wyodrębnić J i E, ponieważ określenie אלהים (*'ēlōhîm*) występuje zawsze w połączeniu z יהוה (*jhwh*). Stąd proponowano podział tekstu jedynie na dwie warstwy odpowiadające dawnym J+E oraz P<sup>180</sup>. Zapewne tekst dawniej identyfikowany jako J+E jest starym, przedwygnaniowym opowiadaniem, ponieważ tradycja mówiąca o wyjściu Hebrajczyków z Egiptu pojawia się już u najstarszych proroków (np.: Oz 12,10.14; 13,4; Am 2,10; 3,1; 9,7; Mi 6,4). Na tej podstawie wzmiankę o zarazie wśród zwierząt można jedynie bardzo szeroko datować jako przedwygnaniową, pa-

<sup>177</sup> 40x „ręka Jahwe”, 7x „ręka Elohim/Eloah”, 139x „ręka” z sufiksem odnoszącym się do Boga. Dość szerokie opracowanie tego typu wyrażen zob. S. Norin, „Die Hand Gottes im Alten Testament”, w: *La Main de Dieu = Die Hand Gottes*, ed. R. Kieffer, J. Bergman, (WUNT 94), Tübingen 1997, 49-63, skąd zaczerpnięte zostały powyższe dane liczbowe.

<sup>178</sup> Najlepszym artykułem, do jakiego dotarł autor jest: Roberts, „The Hand of Yahweh”.

<sup>179</sup> J. L. Mihelic, G. E. Wright, „Plagues in Exodus”, *IDB* 3, 822-824; J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, 28-42.

<sup>180</sup> Tak M. Noth, *Exodus*, (OTL), Philadelphia 1962, 9-18; W. H. Schmidt, *Exodus*, (BK II/2 1), Neukirchen - Vluyn 1995, 351-367; W. H. Schmidt, „Die Intention der beiden Plagenerzählungen”, w: *Studies in the Book of Exodus*, ed. M. Vervenne, (BETL 126), Leuven 1996, 225-243.

miętając jednak, że tekst uległ późniejszej redakcji. Niestety w paralelnych opisach plag egipskich zawartych w Ps 78 i 105 brak jest „ręki Jahwe” (Ps 105 w ogóle nie wspomina o pomorze bydła!), co wskazuje na brak ustalonego tekstu opisującego plagi egipskie jeszcze po niewoli babilońskiej. Czy zatem zwrot mówiący o „ręce Jahwe” pochodzi ze starej, przedwygnaniowej opowieści, czy też jest dodatkiem późniejszego redaktora nie sposób pewnie ustalić, choć brak jakichkolwiek sprzeczności w tekście może sugerować, że wyrażenie pochodzi z pierwotnego opowiadania.

Koniecznym należy także zatrzymać się nad miejscami mówiącymi o pladze, jaka spadła na miasta filistyńskie po zdobyciu przez nie Arki Przymierza. Tam również pojawia się „ręka Jahwe” (1 Sm 5,6.9), „ręka Elohim” (1 Sm 5,11), bądź „Jego ręka” (1 Sm 5,7; 6,3.5.9). Kolejno wszystkie miasta przetrzymujące Arkę uderza (נכה, *nkh*) plaga (נגפה, *maggēfāh*) polegająca najprawdopodobniej na epidemii dżumy, ponieważ Biblia mówi o guzach dymienicznych (עפל, *‘ōfel*) i wrzodach (טחורים, *ṭḥōrīm*) przenoszonych zapewne przez myszy. „Ręka Jahwe” może po prostu „być” (היה, *hjh* - 1 Sm 5,9) w danym mieście, może też „zaciążyć” nad nim, lub być „ciężką” (כבד, *kbd* - 1 Sm 5,6.11). Wreszcie może ona „dotknąć” (נגע, *ng’* - 1 Sm 6,9) miejscowość. Nie ma zatem najmniejszych wątpliwości, że „ręka Jahwe” przynosi wrogom Izraela śmiertelną chorobę<sup>181</sup>. Tekst wykazuje ślady przeredagowywania, zapewne kilkukrotnego. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że TM różni się od LXX i Vg brakiem plagi myszy. W TM mamy do czynienia w 1 Sm 5,6 jedynie z עֲפָלִים (*‘ōfālīm*), natomiast jako dar pokutny Filistyni mają złożyć prócz pięciu złotych עֲפָלִים (*‘ōflē*, „guzów”), również pięć złotych עֲכָבְרֵי (*‘akb’rē*, „myszy”) (1 Sm 6,4.11.18). Myszy występują też w wersji piątym, gdzie wspominają o nich filistyńscy kapłani. Zatem w opisie zesłania plagi myszy zostały w TM pominięte, choć podczas ofiar przebłagalnych dla Jahwe gryzonie te występują. Natomiast LXX, Vg i *Ant.* (VI.1.1) wyraźnie mówią o myszach podczas opisu kary zesłanej na Filistynów. Źródła te wspominają o gryzoniach pustoszących pola Filistynów, a LXX, szczególnie recenzja Lucjana, dodatkowo zaznacza, że myszy przybyły na statkach filistyńskich<sup>182</sup>. Można zatem wnioskować, że pierwotny hebrajski tekst

<sup>181</sup> Najobszerniejsze omówienie całej perykopy: Miller & Roberts, *The Hand of the Lord*; o znaczeniu „ręki Jahwe” zob. s. 48-49.

<sup>182</sup> LXX<sup>L</sup>: „...και επηγαγεν επ’αυτους μυας και εξεβρασαν εις τας ναυς αυτων και εις μεσον της χωρας αυτων ανεφησαι μυες και εγενετο συνχυσις θανατου μεγαλη εν τη πολει” („Sprowadził on [=Jahwe] na nich myszy i wyroiły się one na ich statkach; myszy weszły w ich kraj i nastął wielki, śmiertelny strach w mieście”). Tekst LXX<sup>B</sup> zdaje się być w tym miejscu uszkodzony: „...και επηγαγεν αυτοις και εξεξεσεν αυτοις εις τας ναυς και μεσον της χωρας αυτης ανεφησαι μυες και εγενετο συνχυσις θανατου μεγαλη εν τη πολει”. Trudno ustalić w pierwszej części cytatu podmiot i dopełnienie („Sprowadził on przeciw nim (?) i to (?) rozmnożyło się pomiędzy nimi na statkach; myszy weszły w ich (?) kraj i nastął wielki, śmiertelny strach w mieście”).

mówił zarówno o myszach, jak i o guzach. Ponieważ gryzonie przenoszą choroby zakaźne, zatem należy szukać schorzenia, które powoduje jakiegoś rodzaju nabrzmienia. Taką chorobą jest dżuma, a guzy pojawiające się przy zarażeniu nazywa się często dymienicami, bądź guzami dymienicznymi. Stąd takie właśnie tłumaczenie w niniejszej pracy<sup>183</sup>. Należy jeszcze odpowiedzieć na pytanie, dlaczego z TM wypadła wzmianka o myszach. H. W. Hertzberg uważa, że starożytni redaktorzy zdawali sobie sprawę ze związku gryzoni z pojawieniem się choroby. Ponieważ jednak taka sytuacja wyglądała nazbyt „naturalnie” zdecydowali się opuścić wzmiankę o myszach, przez co nie było wątpliwości, co do cudowności zjawiska<sup>184</sup>. Zatem jedynym sprawcą choroby jest Jahwe i taki był cel usunięcia myszy z opisu plagi. Ponieważ ze wzmianki o darach prześlągalnych Filistynów nie można już bezpośrednio wnioskować, że to gryzonie sprowadziły chorobę, przeto pozostawiono tam „złote myszy”, które dodatkowo zwiększają kosztowność ofiar, a zatem podnoszą znaczenie Jahwe. Opisane prace redakcyjne wyeksponowały w tekście rolę „ręki Jahwe”, jako sposobu zesłania plagi.

Do powyżej przedstawionych różnic dodać można zaskakujące pojawienie się lewitów w 1 Sm 6,15, co jest tym bardziej dziwne, że jeszcze Józef Flawiusz opisując całe wydarzenie nic nie wie o lewitach niosących Arkę, lecz zaznacza, że kara spadająca na mieszkańców Bet-Szemesz wynika właśnie z dotknięcia Arki przez nieuprawnionych do tego wieśniaków (*Ant.* VI.I.3-4).

Sądząc z różnic pomiędzy TM, a LXX (szczególnie LXX<sup>L</sup>), Vg i *Antiquitates* należy przypuszczać, że obecny tekst został zredagowany bardzo późno, zapewne w II – I w. Z drugiej jednak strony pewne jest, że opowiadanie służące za podstawę do obecnej redakcji musiało być znane od bardzo dawna. O Arce w niewoli i pladze u Filistynów wspomina Ps 78,61-66<sup>185</sup>. Przede wszystkim jednak 1 Sm 4-6 (być może łącznie z 2 Sm 6) składa się na stare opowiadanie

<sup>183</sup> Takie też tłumaczenie, częste już od pracy Preussa, *Biblich-talmudische Medizin*, 175, przyjmują niektóre współczesne komentarze, zob.: R. W. Klein, *1 Samuel*, (WBC 10), electronic edition, Dallas 1983, 5:1-12 Comment; P. K. McCarter, *1 Samuel*, (AB 8), Garden City 1980, 123. Zob. też Miller & Roberts, *The Hand of the Lord*, 49. Co prawda dżuma jest roznoszona raczej przez szczury, aniżeli myszy, jednak na Bliskim Wschodzie nader często nie rozróżniano gryzoni, por. arab. *fa'r* i *fa'ra*, syr. *'uqabrā* i *agbrā*, które mogą oznaczać zarówno myszy, jak i szczury. Tak też najprawdopodobniej jest w przypadku hebr. wyrazu עֲבָרָה (*'ak'bbār*). Zob. L. J. Conrad, „The Biblical Tradition for the Plague of the Philistines”, *JAOS* 104 (1984), 284; J. Wilkinson, „The Philistine Epidemic of 1 Samuel 5 and 6”, *Expository Times* 88 (1977), 137-141; tegoż, *The Bible and the Healing*, 39. Nie przekonuje teza mówiąca, że mamy tu do czynienia z dezynfercją, a myszy są osobną, niezwiązaną z chorobą plagą; tak sugerował G. R. Driver, „The Plague of the Philistines (1 Samuel V 6 – VI 16)”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1950, 50-52.

<sup>184</sup> H. W. Hertzberg, *I & II Samuel*, (OTL), London 1986, 58.

<sup>185</sup> Prawdopodobnie powstały w kręgach bliskich Kronikarzowi IV – III w. Zob. szerzej przypis 120 w następnym rozdziale w części dotyczącej Reszeffa.

o Arce (tzw. Ark Narrative) połączone następnie z cyklem dotyczącym Samuela<sup>186</sup>. Aby takie połączenie mogło powstać musimy mieć do czynienia z materiałem bardzo starym, sięgającym czasów przedmonarchicznych<sup>187</sup>, bądź monarchii Dawida lub Salomona, ale przed budową świątyni<sup>188</sup>. Próba datowania opowiadania na ok. 700 r. spotkała się ze zdecydowaną krytyką<sup>189</sup>. Nie chodzi przy tym o rozstrzygnięcie czy mamy do czynienia z opisem wydarzenia historycznego, czy też nie<sup>190</sup>, lecz o ustalenie, z jakiego czasu może pochodzić opowieść o „ręce Jahwe” walczącej z Filistynami i zsyłającej na nich chorobę. Należy przy tym założyć, że wobec czterokrotnego pojawienia się wzmianki o „ręce Jahwe” w omawianej perykopie wyrażenie to należy do pierwotnego tekstu, nie jest zaś późniejszym dodatkiem redaktorskim.

Boska ręka niosąca schorzenia może być jednak groźna również dla samych Hebrajczyków. Oto po spisie ludności dokonany przez Dawida Jahwe posyła swego anioła (מלאך יהוה, *mal'ak jhwh*), który powoduje zarazę (דבר, *deber*). Gdy jednak ma on wyciągnąć (שלח, *šlh*) swą rękę nad Jerozolimą, by ją zniszczyć Jahwe woła: „Dość. Teraz opuść twą rękę!” (2 Sm 24,16). Wynika stąd, że obrażano siebie, iż aby ręka nadludzkiej istoty spowodowała zarazę trzeba ją podnieść i skierować w stronę potencjalnych ofiar. Mimo że to anioł jest przedstawiony jako niosący swą ręką zarazę, jest oczywiste, że jest on tylko wykonawcą woli Jahwe. Co więcej, w następnym wersie Dawid prosi Boga, aby to raczej przeciwko niemu, jako winowajcy, była skierowana „Twoja (=Jahwe) ręka” (2 Sm 24,17). Można się więc domyślać, że w starożytnym Izraelu obrażano siebie, iż Jahwe może swym nadludzkim poddanym (np. aniołom) udzielać mocy zsyłania zarazy poprzez wyciągnięcie ręki. Sam przy tym spr-

<sup>186</sup> Jako pierwszy wyróżnił tę warstwę tekstu w Księgach Samuela L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Stuttgart 1926 (reprint w: *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, 119–253). Najobszerniejsze omówienia „Ark Narrative”: A. F. Campbell, *The Ark Narrative (1 Sm 4-6; 2 Sm 6). A Form-Critical and Tradition-Historical Study*, (SBL.DS 16), Missoula 1975; Miller & Roberts, *The Hand of the Lord*.

<sup>187</sup> Za takim datowaniem opowiadają się w swej pracy Miller & Roberts, *The Hand of the Lord*; podobnie McCarter, *1 Samuel*, 23-26.

<sup>188</sup> Taki czas proponuje Campbell, *The Ark Narrative*; Klein, *1 Samuel*, 4:1b-22. Form/Structure/Setting ogólnie określa czas powstania opowiadania na X w.

<sup>189</sup> F. Schickelberger, *Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologie-geschichtliche Untersuchung*, (Forschung zur Bibel 7), Würzburg 1973; zob. sprzeciw wobec takiego datowania: Miller & Roberts, *The Hand of the Lord*, 2-6; A. F. Campbell, „Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative”, *JBL* 98 (1979), 31-43.

<sup>190</sup> Opowieść w jej dzisiejszej formie ma cechy toposu: Izrael nie jest w stanie obronić Arki, wobec czego sam Bóg walczy z Filistynami. Najpierw zostaje pokonane bóstwo przeciwnika (posąg Dagona powalony przed Arką), a następnie na wroga spada boska kara (choroba). Zob. Conrad, „The Biblical Tradition for the Plague”, 283. Natomiast sam konflikt hebrajsko-filistyński, utrata Arki i jej późniejsze odzyskanie, a być może epidemia w miastach filistyńskich mogą stanowić historyczne tło dla opowiadania.

wuje kontrolę nad czasem i zasięgiem choroby i to do Niego należy się zwracać z prośbą o powstrzymanie cierpienia. Niemal identycznie przedstawiona jest powyższa scena w 1 Krn 21,15.17, który to tekst jest w oczywisty sposób zależny od Księgi Samuela. Ponieważ oba przykłady będą dokładnie analizowane w drugim rozdziale, w części dotyczącej aniołów zsyłających zarazę, tam też umieszczone jest omówienie czasu ich powstania. Obecnie należy zaznaczyć, że tekst z Księgi Samuela mówiący o ręce anioła powodującej chorobę pochodzi zapewne ze szkoły deuteronomistycznej, powstał więc niedługo przed upadkiem Jerozolimy bądź wkrótce po tym wydarzeniu. Tekst Kronikarza natomiast, spisany w tym miejscu na podstawie Księgi Samuela, powstał w IV – III w.

Jednak nie tylko anioł Jahwe (מלאך יהוה, *mal'āk jhwh*) może być posłany dla spowodowania choroby przez wyciągnięcie ręki. Księga Joba mówi o Szatanie (שָׂטָן, *śātān*), jako o tym, któremu Bóg powierza dokonanie zniszczenia, w tym spowodowanie choroby Joba. Należy przy tym pamiętać, że Szatan jest przedstawiony w Księdze Joba, jako jeden z aniołów, należący do niebiańskiego dworu Jahwe. Jasno wskazuje na to zaliczenie go do „synów Bożych” (בני האלהים, *b'ne hā'elōhīm*), co w Starym Testamencie równoznaczne było z mianem anioła<sup>191</sup>. Szatan jest więc Boskim prokuratorem. Podczas pierwszej rozmowy z Jahwe Szatan mówi: „Wyciągnij (שָׁלַח, *ślh*) proszę rękę Twoją i dotknij (נָגַע, *ng'*) wszystkiego, co do niego (należy)” (Jb 1,11a). Bóg zgadzając się powierza Szatanowi misję niszczenia: „Oto wszystko, co do niego (należy) jest w twej mocy (dosł. ręce); tylko na niego samego nie wyciągaj (שָׁלַח, *ślh*) twej ręki” (Jb 1,12). Skutkiem działalności Szatana są napady ludów pustynnych, „ogień Boży”, czyli najpewniej pioruny oraz gwałtowny wicher. Nie ma więc początkowo mowy o żadnej chorobie spowodowanej wyciągnięciem szatańskiej ręki. Można by rzec, że Szatan w odniesieniu do bogactw Joba i jego rodziny posługuje się pomocnikami, czy raczej pośrednikami w dziele zniszczenia. Jednak podczas drugiej rozmowy z Jahwe Szatan mówi: „Wyciągnij (שָׁלַח, *ślh*) proszę rękę Twoją i dotknij (נָגַע, *nāga'*) jego (=Joba) kości i jego ciała” (Jb 2,5a). I tym razem odpowiedź Boga jest podobna: „Oto jest w twej mocy (dosł. ręce)”. Tym razem Szatan uderza (נָכַח, *nākāh*) Joba złośliwą egzemą (יָשַׁם, *ś'hīm*) (Jb 2,7), zatem jego „ręka” – po uprzednim zezwoleniu Jahwe – może również powodować choroby. Nieco kłopotliwe jest jednak ustalenie czasu, kiedy powstało takie wyobrażenie Szatana – posłańca Jahwe zsyłającego chorobę. Wątpliwe jest bowiem czy postać Szatana należy do pierwotnej warstwy pisanego prozą prologu. Aby nie powtarzać rozważań nad datowaniem wystarczy obecnie zazna-

<sup>191</sup> Por. LXX, która w tym miejscu oddaje „synów Bożych” przez ἄγγελοι. Zob. dobre omówienie pozycji Szatana wśród „synów Bożych” wraz z literaturą: Zajac, *Szatan*, 50-58.

czyć, że rozmowy Szatana z Jahwe są zapewne późniejszą wstawką i pochodzą z końca VI – V w.<sup>192</sup>, podobnie jak dialogi Joba z przyjaciółmi.

Przedstawione wyżej miejsca dobrze ukazują wieloznaczność wyrazu „ręka” w języku hebrajskim. Może on po prostu służyć jako synonim „władzy”, „mocy”. Zarazem jednak wyciągnięcie ręki może być samo w sobie niszczące tak dla rzeczy materialnych, jak i dla ludzi. W odniesieniu do tych ostatnich może oznaczać zesłanie choroby. Wynika to z faktu, że „ręka Boga” „wyraża zarówno ideę kary, jak i choroby”<sup>193</sup>. To drugie znaczenie w jasny sposób potwierdzają kolejne wersy z Księgi Joba. Pierwszym z nich jest Jb 6,9. Job nic nie wiedząc o umowie Szatana z Jahwe w Tym drugim upatruje przyczyny swego cierpienia. Prosi więc: „Oby Bóg zechciał mnie zmiażdżyć, cofnąć swą rękę i wykończyć mnie”<sup>194</sup>. Job najwyraźniej uważa, że ręka Jahwe wciąż na nim spoczywa. Zapewne nie myśli więc o utracie majątku i dzieci, gdyż te zdarzenia już przeminęły. Jediną możliwością jest zatem choroba. Jest ona na tyle dolegliwa, że cierpiący bohater Księgi prosi o śmierć. Należy więc przypuszczać, że w tym wypadku „ręka Jahwe” była postrzegana jako powodująca nader ciężką, długotrwałą, lecz nie śmiertelną, chorobę. Co ciekawe cofnięcie ręki przez Boga ma spowodować nie uzdrowienie, lecz szybką śmierć. Wydaje się, że taki zwrot miał podkreślać beznadziejne położenie Joba. Podobne znaczenie ma „ręka Boga” (יָד אֱלֹהִים, *jad 'ělôah*) w Jb 19,21. Wers ten kończy typową bliskowschodnią lamentacją, jaką jest dziewiętnasty rozdział. Zawiera on wszystkie klasyczne elementy: skargę na wrogość bóstwa (19,6-11), atak istot nadnaturalnych, tu nie nazwanych z imienia, lecz przedstawionych jako wojownicy oblegający przeciwnika (19,12), opuszczenie przez bliskich (19,13-19), opis choroby (19,20), wreszcie zakończenie wskazujące na sprawcę cierpienia – rękę Boga<sup>195</sup>. Bez wątpienia wzmianka o niej odnosi się do choroby wspomnianej w poprzednim wersie. Jej objawy są w lamentacjach typowe: gorączka, wyschnięte ciało i skóra przyklejona do kości. Podobnie jest zresztą w kolejnym fragmencie Księgi Joba, gdzie cierpiący bohater zwraca się do Boga: „Stałeś się dla mnie okrutny. Ręka Twa z mocą mnie prześladuje” (Jb 30,21). Tym razem wspomniane wcześniej były rozpalone kości (30,17), także w ramach typowej

<sup>192</sup> Szerzej problem datowania tekstów wspominających Szatana w Księdze Joba zostanie omówiony w następnym rozdziale w części dotyczącej Szatana.

<sup>193</sup> Kinnier-Wilson, „Medicine in the Land”, 349.

<sup>194</sup> Takie może niezbyt eleganckie tłumaczenie najlepiej oddaje formę וּבַאֲשֶׁר (wibass<sup>9</sup> 'eni). Wbrew tłumaczeniom BT i BP nie ma mowy o przecięciu dni Joba, lecz o odcięciu, czy też wycięciu jego samego spośród żyjących. Doskonale oddają to tłumaczenia angielskie stosując zwrot „cut me off”, jednak język polski nie ma odpowiedniego wyrażenia. Ponieważ czasownik בָּצַע (*bas*) w koniugacji piel przyjmuje również znaczenie „kończyć” zdecydowano się na powyższe tłumaczenie.

<sup>195</sup> Zobacz szerzej o lamentacjach mezopotamskich: W. W. Hallo, „Lamentation and Preyers in Sumer and Akad”, w: *CANE*, 1871-1881.

lamentacji. Wszystkie wspomniane miejsca z dialogów Joba z przyjaciółmi pochodzą z końca VI – V w. W przypadku 30. rozdziału można nawet, jak się wydaje, wskazać pierwowzór – drugą i początek trzeciej tabliczki babilońskiego poematu „Będę chwalił pana mądrości” (*Ludlul bēl nēmeqī*)<sup>196</sup>. Tam również znajduje się wzmianka o ciężkiej ręce Marduka, pod którą jęczy bohater utworu i która, podobnie jak w całej literaturze Międzyrzecza, oznacza chorobę<sup>197</sup>. Konieczne zatem będzie porównanie znaczenie wyrażenia „ręka Jahwe / Boga” z mezopotamskim „ręka boga X”. Najpierw jednak należy skończyć omawianie biblijnych przykładów użycia tego zwrotu w odniesieniu do choroby.

Kolejne interesujące nas urywki można znaleźć w Psalmach, przede wszystkim w tych, które noszą charakter lamentacyjny. W Ps 32,4 autor żali się: „Ponieważ dniem i nocą ciążyła nade mną Twa ręka, moja świeżość obróciła się w suchość lata”. Jeden wers wcześniej zaś zaznaczał, że niszczały jego kości. Znowu więc mamy typowy, poetycki opis choroby, jaki można znaleźć również i w innych lamentacjach. Użyty też został, spotykany już wcześniej w odniesieniu do „ręki Jahwe” zsyłającej choroby, czasownik „ciążyć” (כבד, *kbd*, por. 1 Sm 5,6.11). Kolejny przykład pojawił się już powyżej podczas omawiania Jahwe – Łucznika. W Ps 38,3 psalmista prosi Boga o litość, „Bowiem Twe strzały spadły na mnie i spadła na mnie Twa ręka”. Ewidentnie skutek działania strzał Jahwe i jego ręki musi być taki sam. Podkreśla to dodatkowo użycie tego samego czasownika (נחַת, *nht*), choć w różnych formach. Nie ma żadnych wątpliwości, że mowa tu o zesłaniu choroby, ponieważ następny wers zaznacza: „Nie ma nic zdrowego w moim ciele z powodu Twego gniewu, nic całego w mych kościach z powodu mego grzechu”. A nieco dalej pojawia się zwykły w lamentacjach obraz rozpalonych gorączką kości: „...łędźwie moje są wypełnione żarem” (Ps 38,8). Do przedstawionych przykładów najpewniej można dodać także Ps 39,11. Nie opisuje on co prawda żadnych objawów schorzenia, jednak cała jego struktura właściwa lamentacjom w połączeniu z użyciem tak często spotykanych w odniesieniu do choroby określeń jak „plaga” (עג, *nega'*) oraz właśnie „ręka Twoja (Jahwe)” wskazuje na chorobę, jako przynajmniej jedną z przyczyn zanoszenia skargi<sup>198</sup>. Niestety wszystkie trzy wymienione Psalmi wymykają się pró-

<sup>196</sup> Zob. Münnich, „Schemat starożytnej lamentacji”.

<sup>197</sup> III:1. Najlepsze krytyczne wydanie tekstu: *BWL*, 21-62; inne wydania: *ANET* 596-600; *TUAT* 3, 110-135; Foster, *Before the Muses*, 308-325; *CS I*, 486-492; tłumaczenie polskie: Łyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 34-52.

<sup>198</sup> Ps 39 do grupy psalmów o tematyce koncentrującej się wokół problemu choroby i uzdrowienia zalicza Brown, *Israel's Divine Healer*, 121-122. Podobnie większość komentarzy twierdzi, że psalm jest modlitwą chorego człowieka, zob. np.: Dahood, *Psalms I*, 239: „the psalmist prays for healing from a serious sickness”.

bom datowania<sup>199</sup> i zwykle komentarze w ogóle nie zajmują się ustaleniem czasu ich powstania.

Na koniec biblijnych przykładów należy przedstawić jedno miejsce, w którym „ręka Jahwe” ma moc uzdrowicielską. Mowa tu o Jb 5,18. Wers ten należy do pierwszej mowy Elifaza. Przyjaciel Joba wychwala Boga mówiąc, że „On sprawi cierpienie i (On) opatrzy, porani i ręka jego uzdrowi”<sup>200</sup>. Jest to jedyny przypadek, gdy „Jego (=Jahwe) ręka” może leczyć, nie zaś zsyłać chorobę. Co prawda z tekstu wynika, że mowa o ranach, a więc raczej o walce, nie zaś o chorobie, jednak mamy do czynienia z tekstem mądrościowym, który z pewnością ma bardziej ogólne znaczenie, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę, że Elifaz wypowiada swe słowa do chorego, nie zaś rannego w walce Joba. Zresztą bardzo podobne, przysłowiowe wyrażenie znaleźć można w Pwt 32,39 i Oz 6,1, gdzie również jest mowa o Jahwe zadającym rany i mogącym z nich uleczyć, choć brak wzmianki o ręce Boga.

Zaznaczono już powyżej, że w literaturze mezopotamskiej wyrażenie „ręka boga X” (*qāt dX*) jest typowym określeniem choroby. Nie ma tu znaczenia, jakie cechy przypisywane są danemu bóstwu. Chorobę może powodować zarówno bóstwo w sposób szczególnie „zajmujące się” zarazą, jak i takie, które z pozoru nie powinno mieć nic wspólnego z chorobami. Wynika to z podstawowego faktu, że zesłanie choroby jest najczęstszym sposobem okazania boskiego gniewu, a gniewać się mogą wszyscy bogowie, niezależnie od ich charakteru. Na wstępie należy jednak zaznaczyć, że w babilońskich tekstach omawiane wyrażenie pojawia się zarówno wskazując na sprawcę cierpienia, jak i jako nazwa własna choroby. W niedawno opublikowanej pracy N. P. Heeßel dowodzi nawet, że w różny sposób zapisywano zwrot „ręka boga X”, gdy chodziło o wskazanie bóstwa powodującego chorobę, a w inny, gdy wyrażenie to służyło tylko jako nazwa schorzenia związana z konkretnymi objawami<sup>201</sup>. Bez wątpie-

<sup>199</sup> Co do ewentualnego datowania Ps 38 zob. przypisy 21 i 22 w podrozdziale mówiącym o Jahwe – Wojowniku.

<sup>200</sup> TM obok „ręka jego” (יָדוֹ, *w<sup>c</sup>jādāw*) ma czasownik w *pluralis* „uzdrowią” (יִרְפְּאוּ, *irfēnāh*), stąd *qere* יָדָו (w<sup>c</sup>jādāw) - „ręce jego”.

<sup>201</sup> Autor rozróżnia tu teksty terapeutyczne i diagnostyczne. W pierwszych omawiane wyrażenie pojawia się głównie jako nazwa choroby, w drugich zaś wskazuje na sprawcę:

	jako nazwa choroby	jako sprawca choroby
„ręka boga”	šu dingir.ra	šu dingir
„ręka bogini / Isztar”	šu d <sup>i</sup> innin(.na)	šu Iš-tar šu <sup>a</sup> Iš <sub>8</sub> -tár šu d <sup>i</sup> XV

nia jednak u początków takiego wyrażenia leżało przeświadczenie, że choroba jest powodowana przez bóstwo. Najczęściej spotkać można zwrot „ręka boga X” w mezopotamskich tekstach diagnostycznych. Ich klasyczna forma zaczerpnięta z pierwszej serii zbioru sa.gig<sup>202</sup> zaczyna się od słów: „Gdy egzorcysta jest w drodze do domu pacjenta” (*enūma āšipu ana bīt marsi illaku*)<sup>203</sup>. Następnie zwykle pojawia się jakiś objaw choroby, po czym stawiana jest diagnoza, a niekiedy również prognoza, co do dalszego stanu chorego. W diagnozie nader często pojawia się interesujący nas zwrot „ręka boga X”. Najczęściej jest to Isztar, np.: „Jeśli mężczyznę pali członek i brzuch, jeżeli ma wysoką gorączkę, dolega mu dolna część żołądka i ma zaburzenia żołądkowe, jeżeli odczuwa palenie w ramionach, stopach i brzuchu, człowiek ten cierpi na chorobę weneryczną; ręka bogini Isztar”<sup>204</sup>. Często pojawia się także Szamasz, np.: „Jeżeli od stóp do głów pokryty jest białymi pryszczami, a ciało jest czarne ... ręka boga Szamasza”<sup>205</sup>; Rzadziej Sin, np.: „Jeżeli chory zgrzyta zębami i dygocą mu ręce i nogi, jest to ręka Sina; umrze”<sup>206</sup>. Nie zawsze są to jednak bogowie, mogą występować także duchy zmarłych lub demony, np.: „Jeśli człowieka nieustannie opanowuje coś w rodzaju snu, jeżeli kończyny nie są sprawne, w uszach mu szumi, usta są zaciśnięte i nie może mówić, jest to ręka złośliwego demona Alu”<sup>207</sup>. Ponieważ są to teksty medyczne może pojawić się zarzut, że w związku z tym nie są one odpo-

„ręka duchów zmarłych”	šu gidim.ma šu gidim <sub>7</sub> .ma	šu gidim šu gđdim šu gidim <sub>7</sub>
------------------------	--	---

N. P. Heeßel, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, (AOAT 43), Münster 2000, 48-52. Do podobnych wniosków doszedł wcześniej van der Toorn, który zaznaczał, że zwykle wyrażenie „ręka boga X” pokazuje źródło cierpienia, nie jest zaś nazwą konkretnej choroby, choć dopuszczał wyjątki od tej reguły w postaci *šu nam.erim.ma*, *šu dingir.ra*, *šu d<sup>u</sup>innin.na*, *šu gidim.ma*. Zob. van der Toorn, *Sin and Sanction*, 78, 199.

<sup>202</sup> Sumeryjski tytuł (akad. *sakkikū*) oznacza „objawny”.

<sup>203</sup> Do dziś najłatwiej posługiwać się nieco już przestarzałą edycją tych tekstów opracowaną przez R. Labata w skrócie określaną jako *TDP*. Wszystkie poniżej podane przykłady pochodzą właśnie z tego dzieła. Wspomniana powyżej praca Heeßela, *Babylonisch-assyrische Diagnostik* jest cenną pomocą i uzupełnieniem.

<sup>204</sup> *TDP* 179:14. Tłumaczenia polskie tego, jak i następnych fragmentów za Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii*, 409-414.

<sup>205</sup> *TDP* 29:94.

<sup>206</sup> *TDP* 167:94. W całym zbiorze tekstów diagnostycznych najczęściej pojawia się ręka Isztar (73), następny w kolejności jest Szamasz (42), Sin (29), osobisty bóg chorego (25), Bliźniaki [czyli najpewniej Lugal-Irra i Meslamta-Ea] (24), Gula (18), Adad (16), bogowie miasta chorego (14), Marduk (8), Ninurta (8), Nergal (7) i inni coraz rzadziej występujący. Heeßel, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, 53-54; por. *TDP* XXII-XXIII.

<sup>207</sup> *TDP* 191:21. Najczęściej występuje „ręka ducha zmarłego” (61), dalej kolejno demony: Lamasztu (26), Kubu (21), Lilū (11), Ardat-Lilī (6) i inne. Heeßel, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, 53-54; por. *TDP* XXII-XXIII.

wiednim materiałem do porównywania z tekstami biblijnymi, które są albo tekstami „historycznymi”, albo lamentacjami. Jednak również i w tego typu literaturze mezopotamskiej znaleźć można wzmianki o ręce bóstwa, która powoduje chorobę. Powyżej wspomnieliśmy już o babilońskim utworze „Będę chwalił pana mądrości” (*Ludlul bēl nēmeqi*), w którym chory bohater żalił się, że „Jego (=Marduka) ręka spoczęła ciężko na mnie, nie mogłem jej unieść”, a nieco dalej „[Silna] choroba jest zbyt ciężka dla mnie...” (III:1.5)<sup>208</sup>. W tym przykładzie nie pojawia się pełna forma „ręka boga X”, lecz jej skrócona wersja „Jego ręka” (*qāssu*), w tym wypadku Marduka. Identyczny zwrot, jak pamiętamy, pojawiał się w Biblii. Również określenie ręki bóstwa jako „ciężkiej” (*kabtat*) nie było obce Biblii. Co więcej, użyty został nawet ten sam rdzeń: akad. \**kbt* i hebr. \*כבר (*\*kbd*). Zresztą słowa towarzyszące w języku akadyjskim wyrażeniu „ręka boga X” mają zwykle podobne znaczenie do tych, które występują w Biblii. „Ręka” może „spocząć” czy „ucisnąć” (*emēdu* D i N)<sup>209</sup>, uderzyć (*maḥāsu*)<sup>210</sup>, dotknąć (*lapātu*)<sup>211</sup> albo sięgnąć (*kašādu*)<sup>212</sup>. Niekiedy bóstwo mezopotamskie zleca jakiemuś posłańcowi zesłanie choroby. W babilońskiej wersji mitu o potopie, czyli w opowieści o Atrachasisie, bóg Enlil rozgniewany hałasem powodowanym przez rozradzającą się ludzkość postanawia ograniczyć jej liczbę zsyłając zarazę. Wykonawcą jego woli jest Namtar. Jednak przyjazny ludziom bóg mądrości i słodkich wód Enki radzi Atrachasisowi: „Nie czcicie swych (osobistych) bogów! Nie módlcie się do swych (osobistych) bogiń! Szukajcie bramy Namtara i przynieście przed niego (ofiary) pieczoną. Niechaj będzie dla niego ofiara z mąki. Niechaj będzie zawstydzony darem i odsunie swą rękę (*qāssu*)” (I:378-384)<sup>213</sup>. Zatem podobnie jak z polecenia Jahwe anioł lub Szatan mogą swą ręką nieść zarazę, tak też w Mezopotamii główne bóstwa mogą wyręczać się specjalnymi posłańcami, których ręka przynosi choroby. Również i w odniesieniu do nich pojawia się skrócona forma „jego ręka”. Przykłady użycia wyrażenia „ręka boga X” nie są ograniczone tylko do właściwej Babilonii. Teksty zawierające takie sformułowania znaleziono także w Mari nad środkowym Eufratem. Autorka listu, Szattukijazi, skarży się, ponieważ władca wysłał ją na prowincję i to mimo niepomyślnych przepowiedni: „Teraz przybyłam do Sagaratum, ale od

<sup>208</sup> Polskie tłumaczenie za: Lyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 47. Inne wydania zob. przypis 294 w rozdziale II w części dotyczącej Szatana.

<sup>209</sup> TDP 32:4.

<sup>210</sup> TDP 80:8; 236:42.

<sup>211</sup> TDP 104:10.

<sup>212</sup> TDP 134:38. Przykłady za van der Toorn, *Sin and Sanction*, 78; zob. też M. Stol, „Diagnosis and Therapy in Babylonian Medicine”, *EOL* 32 (1991/92), 44-46.

<sup>213</sup> TUAT 3, 627-628; Foster, *Before the Muses*, 169. Tłum. polskie pomija interesujące nas fragmenty, zob: *Mity akadyjskie*, 131. Zob. także W. G. Lambert, A. R. Millard, *Atra Ḥasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969, 66-71; oraz Roberts, „The Hand of Yahweh”, 247, gdzie dyskusja nad wyrażeniem *lišaqil qāssu*.

dnia, kiedy tu przybyłam jestem chora ... i (to jest) ręka Isztara-danna (*qāt Ištara-danna*), a mój pan wie, że ręka Isztara-danna jest mocna nade mną<sup>214</sup>. Z innego listu również pochodzącego z Mari, dowiedzieć się możemy, że „ręka boga” była groźna w Mezopotamii nie tylko dla ludzi: „...w Kulhitum bóg (*ilum*) położył (swą) rękę (*qātam iškun*), by pożerać bydło i ludzi. Każdego dnia dwóch albo trzech ludzi umiera<sup>215</sup>. Zatem podobnie jak w Wj 9,3 również zwierzęta mogą być ofiarami „ręki boga”. Listy z Mari nie są jednak najbliższymi geograficznie paralelami dla tekstów biblijnych. Jeden z listów znalezionych w Tell el-Amarna wysłany z Cypru informuje: „...w moim kraju ręka Reszeza (*qāti Rašap*)<sup>216</sup>, mego pana, zabiła wszystkich ludzi mego kraju ... ponieważ ręka Reszeza była w moim kraju i w moim domu moja żona miała syna, który teraz jest martwy<sup>217</sup>. O ręce Reszeza wspomina także syryjski tekst RIH 77/21,3<sup>218</sup>. Również na zarazę, jako na skutek działania „ręki bogów” – tym razem w liczbie mnogiej – zdaje się wskazywać list z Ugarit: „Słyszałeś o ciosach, przez które zostaliśmy zmiażdżeni – rzeczywiście, spójrz, nie ma już nic – jesteśmy zrujnowani! Wyślij więc do mnie (pomoc), bo ręka bogów (*yd 'ilm*) jest tutaj silna jak śmierć<sup>219</sup>. Można zatem bez wątpienia stwierdzić, że wyrażenia paralelne do biblijnego zwrotu „ręka Jahwe” w całym starożytnym świecie semickim od Babilonu po Cypr mogą wiązać się z zesłaniem choroby przez bóstwo. Daje to odpowiedni kontekst tekstom biblijnym i potwierdza przedstawioną wyżej interpretację. Zarazem należy zaznaczyć, że „ręka Jahwe” i inne tego typu wyrażenia biblijne nie muszą, lecz jedynie mogą wiązać się z chorobą. Jak wspomniano na początku niniejszego paragrafu, pojawiają się one ponad osiemdziesiąt razy, a jedynie w przedstawionych dwudziestu jeden przypadkach w ewidentny sposób odnoszą się do choroby. Pozostałe przykłady wiążą się z ukazaniem na różne sposoby Boskiej mocy. Również w języku akadyjskim znaleźć można, choć stosunkowo rzadko, przykłady użycia zwrotu „ręka boga X”, które nie są łączone z chorobą. Wyrażenie to wiąże się wówczas raczej z opieką

<sup>214</sup> ARM X 87, 10-19. Tekst cytowany za Roberts, „The Hand of Yahweh”, 246-247.

<sup>215</sup> ARM III 61, 9-13. Tekst cytowany za Roberts, „The Hand of Yahweh”, 247.

<sup>216</sup> Imię Reszeza zapisane zostało ideogramem <sup>d</sup>maš.maš, co w Mezopotamii oznacza Nergala, jednak na Cyprze, podobnie jak w Ugarit, bez wątpienia chodzi o Reszeza utożsamianego z Nergalem. F. Grondahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, (Studia Pohl 1), Rom 1967, 181.

<sup>217</sup> EA 35, 13-14.37-39.

<sup>218</sup> Zawiera on wyrażenie „ręką Reszeza” (*bd rš[p]*); P. Xella, „D'Ugarit à la Phénicie: Sur les traces de Rashap, Horon, Eshmun”, *Welt des Orients* 19 (1988), 50.

<sup>219</sup> KTU 2.10:7-13. Tłumaczenia tekstu zob.: Roberts, „The Hand of Yahweh”, 247-248; CRALTU 337; J.-L. Cunchillos, „Correspondance”, w: A. Caquot, J.-M. de Tarragon, J.-L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques. II. Textes religieux et rituels; Correspondance*, Paris 1989, 279. We wcześniejszym tłumaczeniu pojawia się nawet wyraz „zaraza” („pestilence”), zob. W. F. Albright, „Two Letters from Ugarit (Ras Shamrah)”, *BASOR* 82 (1941), 47-48.

danego boga, np.: „(Ten) człowiek należy do Isztar, ochrona Isztar (dosł. „ręka Isztar” - *qāti Istar*) jest nad nim”<sup>220</sup>. Niekiedy pojawia się dodatkowe określenie opiekuńczej ręki bóstwa zaznaczające, że jest ona dobra (*qāti damqāti ša ilišu*)<sup>221</sup>.

Na koniec należy jeszcze wspomnieć o użyciu zwrotu „ręka Jahwe” w stosunku do proroków<sup>222</sup>. Szczególnie w odniesieniu do Ezechiela proponowano, by uznać to za wzmiankę o chorobie, w tym wypadku psychicznej. Wprawdzie we wstępie zazaczyliśmy, że takie schorzenia nie będą przedmiotem naszych rozważań, ze względu na trudność z ich zdefiniowaniem na podstawie tekstów biblijnych, jednak musimy odpowiedzieć na pytanie, czy także w tym przypadku mamy do czynienia z niosącą chorobę „ręką Jahwe”. Zwrot ten pojawia się siedmiokrotnie w kontekście powołania proroka oraz jego wizji (Ez 1,3; 3,14.22; 8,1; 33,22; 37,1; 40,1). Ponieważ w przypadku Ezechiela opisane są zachowania co najmniej dziwne z punktu widzenia współczesnego człowieka, takie jak długotrwałe milczenie, bezruch, gwałtowne uniesienia, tłumaczono je więc jako efekt choroby, widząc w tym paralelę dla mezopotamskiego użycia wyrażenia „ręka boga X”. Już w XIX w. A. Klostermann proponował katalepsję<sup>223</sup>, później pojawiała się paranoja<sup>224</sup>, schizofrenia<sup>225</sup>, a ostatnio nawet padaczka skroiniowa<sup>226</sup>. Ta wielość diagnoz stawianych na podstawie literackiego, a nie medycznego, źródła każe jednak zachowywać znaczną ostrożność, a raczej wprost odrzucić próby dokładniejszego określenia domniemanej choroby Ezechiela. Co jednak ważniejsze pozostałe teksty, w których „ręka Jahwe” łączy się z działalnością proroków (1 Krl 18,46; 2 Krl 3,15; Iz 8,11; Jr 15,17) nie wskazują na zachowania zdradzające jakkolwiek chorobę. Trudno w nich mówić nawet o elementach ekstatycznych, w końcu nierzadkich w profetyzmie izrael-

<sup>220</sup> CAD E 144.

<sup>221</sup> CAD D 73.

<sup>222</sup> Zob. 1 Krl 18,46; 2 Krl 3,15; Iz 8,11; Jr 15,17; Ez 1,3; 3,14.22; 8,1; 33,22; 37,1; 40,1.

<sup>223</sup> A. Klostermann, „Ezechiel. Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift”, *Theologische Studien und Kritiken* 50 (1877), 391-439. Cyt. za Synowiec, *Prorocy Izraela*, 236.

<sup>224</sup> Opierając się na poglądach Freuda tak diagnozował Ezechiela E. C. Broome, „Ezekiel’s Abnormal Personality”, *JBL* 65 (1946), 277-292.

<sup>225</sup> Tak K. Jaspers, „Der Prophet Ezechiel. Eine pathologische Studie”, w: *Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten. Festschrift für K. Schneider*, Heidelberg 1947, 77-85. Zob. szersze omówienie w W. Zimmerli, *Ezechiel 1*, (BK XIII/1), Neukirchen 1969, 24\*-31\*.

<sup>226</sup> Taką propozycję diagnozy wysunął E. Altschuler, amerykański neurobiolog z University of California w San Diego, który zasłynął wcześniej odkryciem „zaburzeń antyspołecznych” u ... Samsona. Niestety dotarcie do zapewne wybitnych prac tegoż uczonego nie było możliwe, stąd wyniki jego zaskakujących badań przytaczam za: A. Włodarski, „Prorok epileptyk?”, *Gazeta Wyborcza* 16.11.2001, 21.

skim<sup>227</sup>, bowiem jedynie w 2 Krl 3,15 pojawia się gra na harfie, ale bez żadnych innych dodatków, takich jak gwałtowny taniec czy śpiew. Co bardziej konsekwentni obrońcy Ezechiela twierdzą zatem, że jego zachowanie z pewnością mieściło się w ocenie ludzi starożytnego Bliskiego Wschodu w normie<sup>228</sup>. Zараzem jednak nie można nie zauważać, że proroków postrzegano niekiedy jako ludzi nienormalnych, szaleńców np.: 2 Krl 9,11; Jr 29,26; Oz 9,7<sup>229</sup>. Tak było nie tylko w Izraelu, lecz także w innych krajach. Na przykład egipski utwór „Wyprawa Wen-Amona” wspominając o prorokującym kapłanie w fenickim Byblos mówi, że bóstwo zstępując nań wprawilo go w szal, czy też trans<sup>230</sup>. Nawet jedna z akadyjskich nazw na proroka (*maḥhu*) wywodzi się od czasownika *maḥū* - „szaleć”<sup>231</sup>. Zapewne więc na całym Bliskim Wschodzie niektóre zachowania proroków, szczególnie te przepojone cechami ekstatycznymi, były postrzegane jako coś odbiegającego od zwykłego postępowania. Mieściły się one zatem na granicy – albo nawet już poza nią – tego, co my nazwalibyśmy chorobą psychiczną. A ponieważ wszelkie choroby mogły być wywoływane „ręką boga X / Boga”, stąd nic dziwnego, że zwrot ten jest używany wobec proroków. Trzeba jednak koniecznie zwrócić uwagę na fakt, że jest on w Biblii zwykle stosowany bez związku z niezwykłymi zachowaniami, co sugeruje, iż mamy do czynienia z figurą literacką, która utraciła swe wcześniejsze znaczenie<sup>232</sup>. Można zatem przypuszczać, że pierwotnie elementy ekstatyczne profetyzmu były odbierane jako znamiona choroby wywoływanej „ręką Boga”<sup>233</sup>. Zwrot ten stał się tak powszechnie łączony z działalnością proroków, że nawet, gdy ich działalność nie miała żadnych niezwykłych cech nadal opisywano ją jako dotknięcie „ręką Boga”. Miało to zapewne związek z szerszym polem semantycznym, jakie wiązało się z pojęciem „ręki” w języku hebrajskim, czyli z ideą bycia pod czymś wpływem, w czymś władaniu – w tym kontekście oczywiście Jahwe. Wydaje się więc, że nie można zaliczać użycia biblijnych

<sup>227</sup> Zob. gwałtowne tańce, śpiewy, używanie instrumentów muzycznych, szczególnie częste w grupach proroków przemieszczających się z miejsca na miejsce (1 Sm 10,5-12; 19,20-24; 1 Krl 18,25-29).

<sup>228</sup> Synowiec, *Prorocy Izraela*, 236-237.

<sup>229</sup> We wszystkich trzech przypadkach użyty został rdzeń \**šg'* – „być szalonym, obłąkanym”. Inne przykłady użycia tego rdzenia: Pwt 28,28.34; 1 Sm 21,15.16; 1 Krl 9,20; Za 12,4, zawsze z tym samym znaczeniem. Por. akad. *šegū* – „wściekać się, wyć”.

<sup>230</sup> CS I, 90; polskie tłumaczenie używa nawet wyrazu „opętany”, zob. T. Andrzejewski, *Opowiadania egipskie*, Warszawa 1958, 204.

<sup>231</sup> *AHw* 582, 586; *CAD M/1* 90-91. Żeńska forma tego rzeczownika (*maḥḥūtu*) pojawia się prawdopodobnie w języku aramejskim w Prz 31,3; zob. E. Lipiński, „Les ‘Voyantes des Rois’ en Prov. XXXI 3”, *VT* 23 (1973), 246.

<sup>232</sup> Zob. von Rad, *Teologia*, 409.

<sup>233</sup> Roberts, „The Hand of Yahweh”, 251.

zwrotów „ręka Jahwe” w odniesieniu do proroków do wzmianek o chorobach, choć taka może być geneza tego wyrażenia.

Podsumowując rozważania dotyczące „ręki Jahwe” możemy stwierdzić, że w dwudziestu przypadkach omawiany zwrot i jemu podobne wiążą się z chorobą. Niemal zawsze oznaczają one zesłanie choroby, jedynie raz mamy do czynienia z uzdrowieniem. Schorzenie może być spowodowane osobiście przez „rękę Jahwe”, bądź też na jego polecenie swe zsyłające cierpienie ramię wyciągają istoty takie jak anioł lub Szatan. Ani razu w Biblii nie pojawia się istota, która mogłaby w ten sposób spowodować chorobę niezależnie od Jahwe. Brak też świadectw na traktowanie wyrażenia „ręka Jahwe” jako nazwy na konkretny rodzaj schorzenia. W oczywisty sposób ten biblijny zwrot jest spokrewniony z podobnymi wyrażeniami w innych językach semickich. Szczególnie licznie spotkać można „rękę boga X” powodującą chorobę w literaturze mezopotamskiej i to nie tylko w tekstach o charakterze medycznym. Zwrot ten zaświadczony jest także wśród zachodnich Semitów w Ugarit i na Cyprze. Nie sposób jednak ustalić, czy mamy do czynienia z powszechnym we wszystkich językach wyrażeniem wyrastającym z ogólnego przekonania, że bogowie mogą zesłać chorobę, czy też to Mezopotamia, poprzez swe daleko rozciągające się wpływy, rozpowszechniła taki właśnie zwrot. Nie wydaje się to zresztą aż tak istotne.

Teksty biblijne opisujące chorobę za pomocą wyrażenia, w którym występuje „ręka Jahwe”, bądź podobny zwrot pochodzą z różnych czasów. Najstarsza jest opowieść o chorobie Filistynów (1 Sm 5-6; przedmonarchiczna, lub z początków monarchii). Przedwygnaniowy zapewne jest także opis „ręki Jahwe” zsyłającej chorobę na bydło Egipcjan (Wj 9,3). Dziełem redaktora deuteronomistycznego (Dtr, VI w.) jest wzmianka o „ręce anioła” karzącej chorobą Jerozolimę (2 Sm 24,16). Wszystkie urywki z Księgi Joba są wynikiem jej redakcji i dodania dialogów w końcu VI bądź w V w. Najpóźniejsze jest powtórzenie wzmianki o „ręce anioła” w opisie kary za spis w 1 Krn 21,15.17 (IV-III w.). Nie można niestety ustalić czasu powstania Psalmów 32 i 38, w których także pojawia się interesujące nas wyrażenie. Powyższe zestawienie dowodzi, że zwrot mówiący o ręce istoty nadludzkiej (Boga, anioła, Szatana) zsyłającej chorobę cieszył się popularnością wśród autorów biblijnych przez długi czas. Widoczny jest stopniowy zanik wyrażenia „ręka Jahwe” na rzecz „ręki anioła / Szatana”. Niestety trudno wykaazać, czy w ogóle, a jeśli tak, to w którym momencie wyrażenie takie utraciło swój literalny sens i stało się figurą retoryczną. Nawet jeśli przyjąć, że taki proces miał miejsce, należy pamiętać, że u korzeni omawianego zwrotu leży wyobrażenie realnej, wyciągniętej ręki Boga niosącej chorobę, bądź wyjątkowo uzdrowienie.

Wreszcie w przypadku biblijnych proroków należy stwierdzić, że wyrażenie „ręka Jahwe” nie ma bezpośredniego związku z chorobą. Prawdopodobnie jed-

nak jego użycie w tym kontekście ma związek z ekstatycznymi uniesieniami prorockimi postrzeganymi jako zachowania niezwykle, może chorobowe.

## 2. Baal-Zebub (Baal-Zebul)

Imię tego bóstwa pojawia się czterokrotnie (2 Krl 1,2.3.6.16) podczas opisu choroby Ochozjasza, króla Izraela. Wedle Biblii wypadł on przez balustradę ze swej górnej komnaty i doznał poważnej kontuzji, jak można się domyślać chodziło albo o złamania, albo urazy organów wewnętrznych. Wskutek tego król ciężko zachorował (הָלַח, *hālāh*) i musiał leżeć w łożu (zob. 2 Krl 1,4.6.16). Przyczyna choroby jest więc zupełnie naturalna. Brak jakiegokolwiek wzmianki, aby upadek Ochozjasza był karą zesłaną przez Jahwe, choć 1 Krl 22,52-54 ocenia postępowanie króla negatywnie. Bóg interweniuje za pośrednictwem proroka Eliasza dopiero wtedy, gdy Ochozjasz wyprawia swych posłów do Ekron, by tam w sanktuarium Baal-Zebuba (Zebula) dowiedzieli się, czy ich władca wyzdrowieje. Oczywiście jest przy tym, choć tekst o tym nie wspomina, że niosą ze sobą dary dla świątyni, w zamian zaś oczekują wyroczni, dzięki której Ochozjasz zostanie wyleczony. Bez wątpienia zatem otoczenie Ochozjasza, jak i on sam uważają, że Baal-Zebub (Zebul) posiada jakąś władzę nad chorobą. Musi ona być przynajmniej taka, by pozwoliła bóstwu przewidzieć skutki schorzenia, choć narzuca się obraz boga-uzdrowiciela. Cała perykopa mówiąca o chorobie, poselstwie i wreszcie śmierci króla Ochozjasza pochodzi zapewne z cyklu opowieści o proroku Eliaszu, to on bowiem jest głównym „pozytywnym” bohaterem. Opowiadania te powstawały w kręgach uczniów prorockich prawdopodobnie w stosunkowo niedługim czasie<sup>234</sup> po wydarzeniach, wokół których koncentruje się tekst. Następnie zaś obrastały licznymi dodatkami zaczerpniętymi z folkloru, stąd tak duża liczba miraculów w opowieściach o Eliaszu, a także Elizeusz<sup>235</sup>. Opowiadanie swą obecną formę, a być może także włączenie do Księgi Królewskiej, zawdzięcza bez wątpienia głównie Deuteronomiście<sup>236</sup>. Zatem należy przypuszczać, że pierwsze opowiadanie o Ochozjaszu radzącym się Baal-Zebuba (Zebula) i proroku Eliaszu karzącym go za to w imię Jahwe po-

<sup>234</sup> Logiczną granicą wydaje się być czas pamięci jednego pokolenia, a więc maksymalnie kilkadziesiąt lat.

<sup>235</sup> J. Gray, *I & II Kings*, (OTL), London 1970<sup>2</sup>, 29-30.

<sup>236</sup> Nie jest przy tym dla naszych rozważań istotne czy deuteronomistyczny redaktor połączył dwa niezależne opowiadania, którym odpowiadają wersy 2 Krl 1,2-8.16-17a oraz 2 Krl 1,9-15, czy też od początku była to jedna opowieść. Zob. T. R. Hobbs, *2 Kings*, (WBC 13), electronic edition, Waco 1985, 1:1-18 Form/Structure/Setting.

wstało pomiędzy połową IX w. (śmierć Ochozjasza) a VII-VI w., kiedy to zostało przeredagowane przez Deuteronomistę.

Aby coś więcej powiedzieć o naturze Baal-Zebuba (Zebula) należy dociec, co oznacza jego imię i czy jest ono poprawnie zachowane w TM.

Forma בעל זבוב (*ba'al z' bûb*) pojawia się w ST tylko czterokrotnie w wymienionych powyżej miejscach. Oczywiście בעל jest imieniem syro-kananejskiego boga Baala, natomiast זבוב to po prostu „muchy”. Wyraz ten spotykany jest także w pokrewnych językach, takich jak akadyjski (*zubbu / zumbu*), aramejski (זִבְבָא, *dibābā'*) czy syryjski (*debbaba*)<sup>237</sup>. Takie rozumienie potwierdza LXX oddając בעל זבוב (*ba'al z' bûb*) przez Βααλ μυλων oraz Józef Flawiusz, który ma τὸν Ἀκκάρων θεὸν μυλων (*Ant. IX.II.1*). To zdaje się potwierdzać poprawność pisowni TM i sugeruje tłumaczenie „Baal much”, czy też po prostu „Pan much”.

Idąc tym tropem już od XIX wieku uczeni starali się połączyć muchy z, jak przypuszczano, uzdrawiającym charakterem Baal-Zebuba. Najczęściej domyślano się, że muchy postrzegane były jako zwierzęta roznoszące nieczystości i choroby (widoczny jest tu wpływ współczesnej higieny na poglądy biblistów) i stąd Baal jako pan chorób miał być władcą much. Inni widzieli w muchach symbole słonecznego upału powodującego udar<sup>238</sup>. C. H. Gordon sugerował na podstawie źródeł ugaryckich, że mucha miałaby być w tym przypadku stworzeniem objawiającym boską wolę używanym w przepowiadaniu przyszłości, co dobrze pasuje do opowiadania o Ochozjaszu. Jednak ze względu na nader niepewną interpretację ugaryckich pieczęci cylindrycznych, na podstawie których Gordon budował swe wyjaśnienie, jego propozycja nie została zaakceptowana<sup>239</sup>. A. Tångberg uważał, że figura Baala w Ekronie musiała być ozdobiona wyobrażeniami much, podobnie jak posąg mezopotamskiej bogini „Nintu z muchami”<sup>240</sup>. Na potwierdzenie związku much z bogami zajmującymi się uzdrawianiem przytaczano określenie Dzeusa-uzdrowiciela: ἀπόμυλος<sup>241</sup> oraz bliżej

<sup>237</sup> BDB 256; HAL 250; AHw 1535-1536.

<sup>238</sup> Zob. starsze koncepcje przedstawione w W. Herrmann, „Baal Zebub”, DDD 293-296. W języku polskim obszerny wywód dotyczący Baal-Zebuba (Baal-Zebula), oparty jednak niemal wyłącznie na wyżej cytowanym haśle z DDD, można znaleźć w pracy Kościelniaka, *Złe duchy*, 99-104.

<sup>239</sup> C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, (AO 38), Roma 1965, 388; zob. krytyka tego poglądu: W. A. Maier III, „Baal-Zebub”, ABD.

<sup>240</sup> A. Tångberg, „A Note on Ba'al-Zebub in 2 Kgs 1,2,3.6.16”, SJOT 6 (1992), 293-296.

<sup>241</sup> Dosłownie „Odmuszacz”, czy lepiej „Odpędzający Muchy”. Tak Klemens Aleksandryjski w *Zachęcie do Greków (Protrepticus)* II.38.4 i Pauzaniasz w *Wędrownce po Helladzie (Graeciae Descriptio)* V.14.1. Zaskakuje polski przekład *Zachęty do Greków*, w którym tłumacz oddaje ἀπόμυλος przez „Obrońca Muchy”. Zob. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta do Greków*, tł. J. Solowianiuk, w: *Apologie*, red. E. Stanula, (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 44), Warszawa 1988, 142. Tłumaczenie Pauzaniausza nie budzi zastrzeżeń: „Odpędzacz Much”, zob.: Pauzaniasz, *Na*

nieznanej postaci czczonej w arkadyjskiej miejscowości Alifera: ἥρως μύταγρος<sup>242</sup>. Niekiedy jednak w wyrazie זבוב (*z<sup>h</sup>būb*) nie widziano „much”, lecz „płomień”, opierając się na ugaryckim słowie *ḏbb*. F. Fensham, autor tej koncepcji, założył przejście ugaryckiego *ḏ* w hebrajskie *z*, jednak jedyny proponowany przez niego przykład użycia *ḏbb* z tekstów z Ras Shamra (*KTU* 1.3.III:46) okazał się niepewny. Co prawda *ḏbb* występuje tam obok *išt* („ogień”), prawdopodobnie jednak mamy do czynienia z pomyłką skryby, który zamiast *šbb* (por. hebr. *hapax legomenon* שביב, *šābīb*, „iskra”) wstawił właśnie *ḏbb*. Cała koncepcja pozbawiona jest więc solidnej podstawy<sup>243</sup>. Od dawna też próbowano łączyć aramejskie wyrażenie בעל דבבא (*b<sup>e</sup>‘el d<sup>h</sup>bābā’*) „wróg, przeciwnik” z imieniem Baal-Zebub, choć nie było zbyt wielu zwolenników takiej tezy<sup>244</sup>. P. L. Day zasugerowała, że mamy tu do czynienia z grą słów, ponieważ według niej aramejskie בעל דבבא (*b<sup>e</sup>‘el dībābā’*) to „pan much”. Ze względu na takie właśnie połączenie imię Baal-Zebuba w nieco tylko zmienionej formie występuje w Nowym Testamencie na określenie diabła – największego przeciwnika Boga<sup>245</sup>. Oczywiście P. L. Day uważała, że można przyjąć w tym przypadku zmianę aramejskiego *d* w hebrajskie *z*, mimo że S. A. Kaufman już w 1974<sup>246</sup> wyraźnie opowiadał się przeciwko takiej możliwości.

Jak widać, jest wiele sprzecznych koncepcji wyjaśnienia imienia Baal-Zebuba, wydaje się jednak, że wszystkie one popełniają podstawowy błąd: przyjmują, że forma zachowana w TM i LXX jest poprawna. Tymczasem forma tego imienia, jaką podaje Nowy Testament (Mt 10,25; 12,24.27; Mk 3,22; Łk 11,15.18-19) brzmi Βεελζεβουλ, co sugeruje pierwotną wersję בעל זבל (*b<sup>e</sup>‘l zbl*), nie zaś זבוב (*b<sup>e</sup>‘l zbb*). Idąc tym tropem niektórzy bibliści od średniowiecza uważali, że podstawą dla zrozumienia imienia Baal-Zebuba jest wyraz używany w Talmudzie *zibbūl*, a oznaczający „łajno, gnój”<sup>247</sup>. Zatem Baal-Zebul to *Dominius stercoris*, bądź nawet *Defoecator*. Forma „Baal-Zebul” miała być wynikiem działania pracy redaktorów biblijnych, którzy umyślnie, dla zohydzenia obcych kultów, wprowadzili taką ośmieszającą syryjskie bóstwo poprawkę.

*olimpijskiej bieżni i w boju. Z Pauzanasza Wędrowki po Helladzie*, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1968, 85.

<sup>242</sup> „Heros, Lowca Much”. Znowu Pauzanasz, *Wędrowka*, VIII.26.7. Tak też polski przekład: Pauzanasz, *U stóp boga Apollona. Z Pauzanasza Wędrowki po Helladzie*, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, H. Podbielski, Wrocław 1989, 82.

<sup>243</sup> F. Fensham, „A Possible Explanation of the Name Baal-Zebub of Ekron”, *ZAW* 79 (1967), 361-364; zob. krytyka tego poglądu: T. J. Lewis, „Beelzebul”, *ABD*. Z kolei *DUL* 285 widzi w *ḏbb* imię własne mitycznej postaci pokonanej przez Anat.

<sup>244</sup> Zob. Lewis, „Beelzebul”, *ABD*.

<sup>245</sup> Day, *An Adversary in Heaven*, 151-159; Za taką koncepcją opowiada się także Avalos, *Illness and Health Care*, 281.

<sup>246</sup> S. A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, Chicago 1974, 42-43.

<sup>247</sup> Podobne wyrazy występują w arabskim i syryjskim.

Inną propozycją było połączenie imienia Baal-Zebula z rzadkim w Biblii (występuje tylko w 1 Krł 8,19; 2 Krn 6,2; Ha 3,11) rzeczownikiem זבל (*z<sup>e</sup>bul*) „wzniosła siedziba, przybytek”. Już od połowy XIX w. odwoływano się przy tym do akadyjskiego wyrazu \**zabal*, mającego również znaczyć „rezydencja, wyniosła siedziba”<sup>248</sup>. Dawałoby to „Pan wyniosłej siedziby”, co w kontekście bóstwa musiałoby znaczyć „Pan / Baal świątyni / niebios”. Tezy tej, popierając ją tekstami qumrańskimi, bronił L. Gaston<sup>249</sup>, ma ona jednak podstawową słabość: akadyjski wyraz \**zabal* jest rekonstrukcją i nigdzie w tekstach nie występuje. Natomiast hebrajskie זבל (*z<sup>e</sup>bul*) pochodzi od rdzenia זבל (*zbl*) niosącego w sobie ideę wywyższenia (zob. Rdz 30,20). Jak to zostanie poniżej ukazane, można na tej podstawie imię Baal-Zebula rozumieć zupełnie inaczej, bez żadnego związku z „wyniosłą siedzibą”.

Podobną słabość wykazuje teza M. J. Muldera, który ugaryckiemu wyrazowi *zbl III* nadawał znaczenie „choroba”. Zatem בעל זבל (*b' l zbl*) miałoby znaczyć „Pan / Baal choroby”, co świetnie pasowałoby do kontekstu. Jednak *zbl III* bliższe jest raczej znaczeniu przymiotnikowemu „chory”, czy też „chora osoba”. Natomiast „choroba” to w języku ugaryckim *zbln*<sup>250</sup>. Zatem aby przyjąć tezę M. J. Muldera należałoby albo nieco zmienić znaczenie wyrazu *zbl III*, albo uznać, że jest to gdzie indziej nie spotykana *scriptio defectiva* wyrazu *zbln*. Co prawda można rozumieć imię bóstwa jako „Pan / Baal chorego”, jednak taka forma jest raczej dziwna. Wreszcie nie sposób nie zauważyć, że wyraz *zbl III* pojawia się stosunkowo rzadko i jego użycie w tytule bóstwa jest co najmniej zaskakujące, wobec powszechnie występującego rzeczownika *zbl*. Stąd też powyższe poglądy nie znalazły zwolenników<sup>251</sup>.

Wydaje się, że najlepszą propozycją wyjaśnienia imienia Baal-Zebuba jest połączenie go z ugaryckim słowem *zbl*. Już w 1936 r. W. F. Albright uważał, że wyraz ten jest biernym imiesłowem i proponował wokalizację *zabûl*, wywodząc go od rdzenia *zbl* znanego tak w akadyjskim, jak i w arabskim i oznaczającego osobę wywyższoną, księcia. Dla wsparcia swej tezy przytaczał on tytuły, jakimi był określany Baal w tekstach ugaryckich: *zbl b' l* „Wywyższony / Książę Baal” (KTU 1.2.I:38.43; 1.2.IV:8) i *zbl b' l arš* „Książę, Pan ziemi” (KTU 1.6.I:42-43;

<sup>248</sup> F. C. Movers, *Die Phönizier*, Bonn 1841, 260; S. Guyard, „Remarques sur le mot assyrien *zabal* et sur l'expression biblique *bet zeboul*”, *JA Teme Série* (1878), 220-225; T. H. Cheyne, „Baalzebub”, w: *Encyclopedia Biblica*, vol. 1, London 1899, 407-408; W. E. M. Aitken, „Beelzebub”, *JBL* 31 (1912), 34-53.

<sup>249</sup> L. Gaston, „Beelzebub”, *TZ* 18 (1962), 247-255.

<sup>250</sup> *DUL* 998-999; w starszym słowniku Aistleitnera, *Wörterbuch*, 97 interesujący nas wyraz występuje jako *zbl II*.

<sup>251</sup> Niestety nie miałem bezpośredniego dostępu do tez M. J. Muldera zawartych w jego książce: *Ba'al in het Oude Testament*, Gravenhage 1962, 142-144. Przytaczam zatem jego poglądy, jak i ich krytykę, za: Herrmann, „Baal Zebub”, 294-295.

1.6.III:1.3.9; 1.6.IV:16)<sup>252</sup>. Można do tego także dodać podobne tytuły innych bóstw ugaryckich, takie jak: *zbl ym* „Książę Jam” (KTU 1.2.I:6; 1.2.III:8.16.21.23; 1.2.IV:7.14.16.22.24-25.29) *ršp zbl* „Książę Reszeł” (KTU 1.15.II:6); *yrh zbl* „Książę Jarih” (KTU 1.15.II:4; 1.18.I:31; 1.18.IV:8; 1.19.IV:2). Kolejni badacze jedynie modyfikowali tę hipotezę. I tak J. C. de Moor odczytywał *zbl* jako \**ziblu*, co miało oznaczać „Wasza Wysokość”<sup>253</sup>. W. von Soden natomiast, na podstawie paraleli z tytułem *zubultum* (księżniczka) znanym z dwóch akadyjskich dokumentów z Mari, rekonstruował słowo *zubul[um]*, które miało być tytułem książęcym<sup>254</sup>. Wszystkie te propozycje nie zmieniają podstawowego znaczenia imienia Baal-Zebula, które wyraża władzę i moc Baala. Wstępnie można je tłumaczyć jako „Baal-Książę”. Należy więc przyjąć, że oryginalny kształt imienia, poświadczony przez teksty ugaryckie i Nowy Testament, wyglądał *בַּעַל זְבוּל* (*ba'al zēbūl*)<sup>255</sup>. Forma zaś proponowana przez TM i LXX (*בַּעַל זְבוּב*, *ba'al zēbūb*) jest sztucznym tworem redaktorów hebrajskich i ma na celu ośmieszenie obcego bóstwa, bowiem tak bez wątpienia trzeba odczytywać imię „Baal / Pan much”. Podobny zabieg można spotkać w biblijnym imieniu Iszboszet (*יִשְׁבֹּשֶׁת*, *'iš bōšet*), które w rzeczywistości brzmiało Iszbaal (*יִשְׁבֹּשֶׁת*, *'iš ba'al*)<sup>256</sup>. Aby nie wspominać imienia Baala zastąpiono je wyrazem „wstyd, hańba” (*בֹּשֶׁת*, *bōšet*), choć co ciekawe, w odniesieniu do innej osoby pozostawiono bez zmian niemal identyczną formę *עֶשְׂבַּא'ל* (*'ešba'al*)<sup>257</sup>.

Przyjmując zatem formę *בַּעַל זְבוּל* (*ba'al zēbūl*) za poprawną należy spróbować wyjaśnić, jaki ewentualny związek miał Baal-Zebul z leczeniem choroby? Dlaczego właśnie do jego świątyni Ochozjasz wysłał poselstwo z prośbą o odpowiedź dotyczącą swego stanu zdrowia? Odpowiedź na to pytanie starali się dać M. Dietrich i O. Loretz<sup>258</sup>. Uważali oni, że forma *zbl b'l* jest tylko skróconą wersją pełnego tytułu znanego z tekstów ugaryckich, czyli *zbl b'l arš*, przy czym *arš* ma oznaczać nie ziemię, ale raczej podziemie, krainę umarłych. Tego typu znaczenie jest powszechnie nadawane temu rzeczownikowi w wielu staro-

<sup>252</sup> Arab. *zabala* „podnosić, nieść”; hebr. *zābal* „wznosić”; akad. *zabālu* „nieść”. W. F. Albright, „Zabūl Yam and Thāpit Nahar in the Combat between Baal and the Sea”, *JPOS* 16 (1936), 17-20.

<sup>253</sup> J. C. de Moor, „Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra I”, *UF* 1 (1969), 188.

<sup>254</sup> W. von Soden, „Die Fürstin (*zubultum*) von Ugarit in Māri“, *UF* 4 (1972), 159.

<sup>255</sup> Za taką tezą opowiadali się m.in.: A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen 1952, 60; E. Jenni, „Baal-Sebub”, *BHH* I, 175-176; H. Gese, M. Höfner, K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, (Die Religionen der Menschheit Bd. 10, Tl. 2), Stuttgart 1970, 122.

<sup>256</sup> 2 Sm 2,8.10.12; 3,8.14.15; 4,5.8.12.

<sup>257</sup> 1 Krn 8,33; 9,39.

<sup>258</sup> M. Dietrich, O. Loretz, „Die Ba'al-Titel *b'l arš* und *aliy qrdm*”, *UF* 12 (1980), 391-393.

żytnych językach semickich<sup>259</sup>. Baal-Zebul, czy raczej domyślnie Baal-Zebul-Erec, miałby zatem być bóstwem o chtonicznym charakterze, które może pomóc w przypadku choroby. Bóstwo podziemia często miało w swych kompetencjach władzę zsyłania i leczenia choroby, dobrym przykładem takiego połączenia jest mezopotamski Nergal. Postrzeganie Baala jako bóstwa związanego ze światem podziemnym nie powinno budzić żadnych wątpliwości, wobec nader licznych hipostaz tego boga. W końcu po przegranej walce z Motem był jednym z mieszkańców krainy śmierci. Zresztą Baal pojawia się w ugaryckich zaklęciach przeciwko demonom choroby:

„Aby wypędzić latające demony, które opanowały młodego mężczyznę:

Niechaj od[dech] Baala wyrzuci was...”<sup>260</sup>

Baal może również leczyć dziewczęta mające problemy z menstruacją:

„Niechaj Baal porazi Tunnanu [za] moją cór[kę]

i niechaj się objawi, by wylać m[enstruację] mojej [córki] na ziemię...

[Niechaj] Baal [za]trzyma strzały Reszefa!...

„Głos Szapszu: przywróć życie!

Pochwyć węże, o Baalu,

podczas gdy ja położę roślinę *prtl* na jej głowę...”<sup>261</sup>

Zatem w tekstach ugaryckich Baal jawi się jako bóstwo władające chorobą, a przynajmniej mogące uzdrawiać schorzenia, co w kontekście opowiadania o poselstwie Ochozjasza jest nader istotną informacją.

Podsumowując należy powiedzieć, że Baal-Zebub to niewłaściwie zachowana forma imienia Baal-Zebul. Znajduje ono potwierdzenie w Nowym Testamencie i w tekstach ugaryckich. Baal w tym kontekście to bóstwo mające moc leczenia choroby, co wyjaśnia dlaczego właśnie do jego świątyni Ochozjasz wysłał poselstwo. Mamy więc do czynienia z jedyną biblijną wzmianką o konkurencie Jahwe jako Władcy Choroby. Biorąc pod uwagę, że radzi się go sam król, nie można mówić, iż Baal-Zebul był czczony jedynie przez niższe warstwy społeczeństwa. Z pewnością jego sanktuarium w czasach podzielonej monarchii było bardzo popularne i cieszyło się powszechnym uznaniem w sprawach prze-powiedni i najpewniej leczenia chorób. Świadczy o tym choćby znaczna odległość z Samarii do Ekronu. W linii prostej wynosi ona około 75 kilometrów. Bez

<sup>259</sup> Zarówno ug. *ars*, jak i hebr. עֵרֶס (*'eres*) i akad. *ersetum* mają obok znaczenia „ziemia, kraj” również znaczenie „podziemie, świat umarłych”. Podobna sytuacja ma również miejsce w przypadku sum. ki.

<sup>260</sup> RIH 78/20(=KTU 1.169):1-2, niekiedy oznaczany jako RIH I.16:1-2. TUAT 2, 335; ARTU 183; CS I, 301; tłumaczenie „od[dech]” (*r/h*) jest problematyczne, proponowane są także inne wersje, takie jak: „ręka” (*r/hu*), „pasterz” (*r/y*), „mowa” (*r/gm*), a nawet „Rāpi'u” (*r/pu*), szerzej zob: RTU 443. Wyjątkowo przywołanie Baala pomija milczeniem D. Pardee, *Ritual and Cult Ugarit*, Atlanta 2002, 160.

<sup>261</sup> KTU 1.82:1.3a.6; TUAT 2, 339; ARTU 175-176.

wątpienia Ochozjasz mógł znaleźć bliższe świątynie innych bogów, a nawet Baala. Należy więc wnioskować, że świątynia w Ekronie była miejscem, do którego udawano się by uzyskać pomoc właśnie w sprawach choroby i czczony tam Baal-Zebul był uważany za szczególnie pomocnego w problemach zdrowotnych. Nie powinien budzić zdziwienia brak innych wzmianek o Baal-Zebulu, mimo podkreślenia jego zapewne dużego znaczenia. Wszak był on wrogiem Jahwe i w Biblii będzie tylko o tyle wspominany, o ile dojdzie do konfliktu z Bogiem Izraela. Dla naszych rozważań ważne jest podkreślenie istnienia w Biblii wierzeń, które widziały Władcę Choroby w istocie różnej od Jahwe, czy też jego pomocników.

### 3. Wnioski

Pora na podsumowanie wyobrażeń dwóch postaci samodzielnych Władców Choroby występujących w Biblii. Oczywiście bez porównania więcej możemy powiedzieć o Jahwe. Jako władcę choroby przedstawiano go w postaci wojownika, zwykle szyjącego z łuku strzałami roznoszącymi zarazę. Niekiedy są to strzały zatrute. Łuk Boga Izraela mógł być wykonany z metalu, co jednoznacznie wskazuje, że mowa tu o broni istniejącej tylko w świecie mitycznym. Na polecenie Jahwe wraz z Nim atakować zarazą mogą również poddane mu wojownicze istoty nadludzkie noszące cechy demonów choroby. Również i one bywają wyposażone w łuki, jednak zwykle brak dokładniejszych wzmianek o ich uzbrojeniu. Zresztą ich obraz wydaje się znacząco zredukowany przez redaktorów biblijnych, którzy wprowadzając konsekwentny monoteizm unikali wzmianek o jakichkolwiek istotach potężniejszych od człowieka poza Jahwe. Bez wątpienia było to przez długi czas uważane za zagrożenie dla wyjątkowego kultu Boga Izraela. Mimo to tekst biblijny przechował ślady starszych wyobrażeń, wedle których Jahwe atakując człowieka chorobą mógł być przedstawiany jako wojownik oblegający miasto i mający pod swoją komendą demony. Szturmują one człowieka wybijając w jego „fortyfikacjach” kolejne wylomy. Opisany powyżej obraz nie jest charakterystyczny dla jednego tylko okresu dziejów starożytnego Izraela, lecz przewija się w różnych miejscach biblijnych datowanych od X-VIII w., po IV-II w. Wyobrażenia biblijnego Boskiego Łucznika są prawdopodobnie zależne, a z pewnością pokrewne z obrazem zachodniosemickiego boga Reszefa, który w identyczny sposób zsyłał zarazę. Trudno natomiast mówić o podobieństwie do mezopotamskiego Nergala, ponieważ brak jest tekstów jednoznacznie wskazujących na takie właśnie roznoszenie przez niego choroby, a źródła ikonograficzne nie są wystarczająco przekonujące. Wojowniczy cha-

rakter boskiego Władcy Zarazy wydaje się wspólny dla całego Bliskiego Wschodu i nie stanowi w przypadku Jahwe żadnego wyjątku.

Jahwe, poza wspomnianymi wojowniczymi istotami określanymi przez nas jako demony choroby, panuje także nad innymi nadludzkimi postaciami, które ewidentnie wiążą się ze schorzeniami. Wśród nich na pierwsze miejsce wysuwają się Zaraza (דֵּבֶר, *deber*) i Pomór (קֶטֶב, *qeteb*), które niekiedy otrzymują wyraźnie demoniczne cechy. Najprawdopodobniej tak też była rozumiana Słabość (דָּוַי, *d'waj*). Pomijamy tu na razie Reszeffa, który zostanie omówiony w następnym rozdziale. Ponadto pojawia się wiele uosobionych form strachu, które również występują w kontekście zesłania zarazy przez Jahwe. Mogą one być zwane Trwogami (בַּעֲוֹתִים, *bi'ūtīm*), Przerażeniem (אִימָה, *'emāh*), Strachem (פַּחַד, *paḥad*) czy Lękami (בַּלְהוֹת, *ballāhôt*). Zresztą sam Jahwe określany jest mianem Królem Lęków (מֶלֶךְ בַּלְהוֹת, *melek ballāhôt*). Owe różne rodzaje trwogi bywają niekiedy wprost zestawione z chorobami. Przypominają one często znane z innych religii bliskowschodnich demony świata podziemnego. Zresztą właśnie obraz Szeolu zwykle pojawia się w tle tych wyobrażeń, a i sam Jahwe przyjmuje rolę zbliżoną do władcy krainy śmierci. Panowanie nad chorobą jest więc w tym kontekście czymś zupełnie naturalnym. Potwierdza to pojawienie się kolejnych nadludzkich poddanych, takich jak Pierworodny Śmierci (בְּכוֹר מוֹת, *b'kôr mawet*), czy Gryzący (עֶרְקַי, *'erqaj*), dla których jedynym możliwym odpowiednikiem są właśnie przynoszące choroby bóstwa zamieszkujące świat umarłych. Wreszcie na poły upersonifikowane sieci, wnyki i inne sidła także przypominają wyobrażenia demonów z mezopotamskiej krainy podziemnej. Nie ulega wątpliwości, że obraz Jahwe jako Władcy Choroby, posługującego się nadludzkimi istotami o charakterze demonicznym, ma wiele wspólnych cech z wierzeniami Babilonii i Asyrii. Być może należy nawet dopatrywać się zależności niektórych tekstów biblijnych od tych wierzeń. Szczególnie należy tu brać pod uwagę Nergala, pana krainy śmierci, często zsyłającego na ludzi zarazę przy pomocy swych demonicznych poddanych, na przykład takich jak Namtar. Związki z mitologią ugarycką są w tym wypadku znacznie słabsze, co zresztą w oczywisty sposób wynika z zachowanych tekstów, w których bóstwo podziemia – Mot jest samotnym władcą krainy śmierci. Nie może więc być wzorem dla Jahwe zsyłającego chorobę przy pomocy poddanych mu demonicznych istot. Należy także wspomnieć, że jeden raz w Ps 91 Jahwe jawi się jako potężny przeciwnik nieznanego bliżej bóstwa panującego nad chorobą, posługującego się w jej rozsiewaniu łukiem i mającego na swe rozkazy demony choroby. Potwierdza to tezę, że Jahwe początkowo konkurował z bóstwami choroby, po to by je ostatecznie pokonać ich własną bronią, przejmując ich cechy. Stąd tak liczne podobieństwa w obrazie Jahwe władającego chorobą z wierzeniami Syrii i Mezopotamii. Proces przejmowania cech oraz demonicznych poddanych bóstw choroby przez Jahwe miał miejsce w okresie przedwygnaniowym, kiedy to jahwizm starał się

wypierać kultu innych bogów, jednak nie zaprzeczał ich istnieniu (monolatria). Potwierdza to znacząca ilość tekstów pochodzących sprzed niewoli babilońskiej wspominających o Jahwe jako o Władcy istot ponadludzkich mających związek z chorobą. W późniejszym okresie, gdy religia Izraela będzie otrzymywać cechy coraz konsekwentniejszego monoteizmu, Jahwe władając chorobą będzie się raczej posługiwał aniołami, zamiast różnorodnymi demonicznymi poddanymi.

Wreszcie trzeci obraz Jahwe panującego nad chorobą wiąże się z często występującym w Biblii zwrotem mówiącym o „ręce Jahwe”. W dwudziestu przypadkach wiąże się on z zesłaniem cierpienia przez Boga Izraela, jeden raz z uzdrowieniem. Zwrot ten ma jasną paralelę w tekstach mezopotamskich, szczególnie diagnostycznych, choć pojawia się także w utworach mitycznych czy mądrościowych. Zarówno w Mezopotamii, jak i w Biblii chorobę może powodować nie tylko ręka Boga / bóstwa, lecz także pomniejszych istot nadprzyrodzonych. W wierzeniach Międzyrzecza są to duchy zmarłych, lub demony, w Biblii anioł lub Szatan. W przypadku tekstu biblijnego podkreślić należy, że zawsze to Bóg Izraela decyduje, czy ręka anielska, bądź szatańska może dotknąć jakąś osobę lub społeczność sprowadzając chorobę. Wzmianki o ręce Jahwe zsyłającej chorobę pochodzą z różnych czasów (od okresu przedmonarchicznego aż po okres po niewoli babilońskiej), jednak gdy mowa o ręce anioła bądź Szatana, teksty nie są starsze aniżeli dzieło deuteronomistyczne (VII-VI w.). Interesujące są także przykłady użycia wyrażenia „ręka Jahwe” w odniesieniu do proroków, może to świadczyć bowiem o wcześniejszym postrzeganiu ekstatycznych form profetyzmu jako objawów chorobowych, bądź do nich zbliżonych. Zarazem jednak należy podkreślić, że TM nie zakłada już istnienia związku pomiędzy „ręką Jahwe” spoczywającą na prorokach, a jakimikolwiek chorobami.

Należy także wspomnieć o istnieniu poza Jahwe innego znanego z imienia bóstwa, które postrzegane było jako samodzielny Władca Choroby, przynajmniej w okresie przed niewolą babilońską. Jest nim Baal-Zebul, ku takiej właśnie formie tego imienia skłania się autor. Niestety poza miejscem jego kultu, to jest Ekronem, niewiele możemy powiedzieć o tym bóstwie. Wydaje się, że miało ono charakter chtoniczny, co nie jest niczym zaskakującym u boga panującego nad chorobą. Przez współczesnych Baal-Zebul był postrzegany jako bóstwo znające przyszłość chorego, a najpewniej także mogące go uleczyć. Nawet prorocy Jahwe nie odrzucają takiego właśnie obrazu Baal-Zebula, choć w ich oczach nie jest rzeczą właściwą dla Izraelity zwracać się do obcego boga. Nie dziwi ubóstwo wzmianek o Baal-Zebulu, gdyż trudno oczekiwać, by Biblia rozpisywała się o kulcie konkurencyjnego wobec Jahwe bóstwa. Wszak to Bóg Izraela jest panem ziemi, a zatem również wszelkich chorób, mogąc je dowolnie zsyłać bądź uzdrawiać.

Powyższe wnioski dają nam następujący obraz: wyobrażenie Jahwe – Wójownika niosącego choroby powstało zapewne w wyniku przejmowania przez

Boga Izraela cech innych bóstw władających chorobą. Proces ten spowodowany był wzrastaniem potęgi Jahwe i stopniowym włączaniem kolejnych sfer pod jego panowanie. Nie ulega przy tym wątpliwości, że specyficzne znamiona wojowniczego bóstwa władającego chorobą nie należały do najwcześniejszych wyobrażeń Jahwe, prawdopodobnie będącego pierwotnie lokalnym Bogiem klanu, być może o dominujących cechach uranicznych. Poprzez przyporządkowanie Jahwe kolejnych cech, monolatrystyczny jahwizm przedwygnaniowy unikał potrzeby zwracania się z prośbami do innych bóstw. Wiązało się to oczywiście z przejmowaniem przez Boga Izraela atrybutów konkurencyjnych bogów. Rzecz jasna dochodziło przy tym do walki o pierwszeństwo w kulcie, stąd można spotkać w Biblii obraz Jahwe pokonującego swą mocą nieznaną nam z imienia bóstwo zsyłające chorobę, bądź ukazującego swą wyższość nad Baal-Zebulem. Na pierwsze miejsce wśród zwyciężonych bogów wysuwa się jednak syro-kananejski Reszef oddający Jahwe swój łuk i strzały. Powyższy proces zachodził prawdopodobnie już od momentu przyjęcia Jahwe za głównego Boga przez poszczególne grupy ludności tworzące późniejszy Izrael. Obraz Jahwe – Wojownika niosącego choroby okazał się na tyle trwały, że pozostał on aktualny także wówczas, gdy religia Izraela nabrała cech monoteistycznych. Dlatego też można go spotkać w różnych księgach biblijnych, od bardzo starych, aż po całkiem późne. Inaczej sytuacja przedstawia się w odniesieniu do wyobrażenia Jahwe – Władcy istot nadludzkich. Ten obraz jest dość popularny przed niewolą oraz w późniejszej Księdze Joba, mającej jednak bardzo silne zakorzenienie w starych, bliskowschodnich wierzeniach. Wynika to z przejmowania przez Jahwe demonicznych poddanych od innych bogów Bliskiego Wschodu. Jest to element wspomnianego powyżej procesu przemiany Jahwe w uniwersalnego Boga panującego nad wszystkimi sferami życia. Stopniowo nasilają się jednak tendencje redaktorów do coraz dokładniejszego zacierania osobowego charakteru demonicznych istot. Najlepiej jest to widoczne w najpóźniejszych dialogach Księgi Joba. Ostatecznie w okresie powygnaniowym wyobrażenia takie praktycznie w Biblii zanikają, ponieważ coraz bardziej konsekwentny monoteizm nie dopuszcza do pozostawienia dawnych demonów obok jedyne Boga Izraela. Rolę poddanych Jahwe niosących choroby przejmą aniołowie. Z kolei obraz ręki Jahwe lub później aniołów / Szatana jest popularny w całym okresie powstawania Biblii. Wywodzi się on bądź to z powszechnych tradycji semickich, bądź z wpływów mezopotamskich. Warto podkreślić zanik, szczególnie od niewoli babilońskiej, wyrażenia „ręka Jahwe” na rzecz „ręki anioła / Szatana”. Jak to zostanie wykazane w następnym rozdziale, jest to element stopniowego przerwania funkcji zsyłania choroby z samego Jahwe na jego anielskich pomocników.



## Rozdział II

### INNE ISTOTY NADLUDZKIE WŁADAJĄCE CHOROBA

Obok istot samodzielnie władających chorobą w Biblii pojawiają się także postacie, które co prawda panują nad chorobą, jednak brak im atrybutów wielkich bogów. Są to albo podrzędne bóstwa, albo częściej istoty o charakterze demonicznym. Zostaną one omówione w niniejszym rozdziale. Wchodzą one w zakres naszych rozważań z kilku powodów. Przede wszystkim, zgodnie z tytułem niniejszej dysertacji, który mówi o obrazie Jahwe, nie sposób odtwarzając ów obraz namalować jedynie główną postać pomijając zupełnie tło. Właśnie w tle wielkiego Władcy Choroby, jakim jest w Biblii Jahwe, można zauważyć wiele mniejszych postaci, zwykle podporządkowanych Bogu Izraela. Niekiedy Biblia mówi o tej zależności wprost. Czasem brak takich wzmianek, jednak z porównań z innymi religiami ludów starożytnego Bliskiego Wschodu wynika, że omawiane postacie są hebrajskim odpowiednikiem demonów znanych z innych mitologii. Demony zaś zwykle podlegały władzy jakiegoś większego bóstwa, co w wypadku Biblii może niekiedy sugerować poddanie władzy Jahwe. Zdarza się jednak również, że mamy do czynienia z sytuacją, gdy na obrazie jedyne Władcy Choroby odprysnie monoteistyczna farba, bądź kolejny biblijny redaktor nie dość dokładnie przykrył poprzednie politeistyczne malowidło i wówczas da się zauważyć szczątki wyobrażeń, w których pomniejszymi Władcami Choroby były liczne, mniej lub bardziej złowrogie demoniczne istoty wcale nie podporządkowane Jahwe, a raczej z nim konkurujące. Nie można pomijać tych drobnych miejsc na obrazie, nawet jeśli nie zgadzają się one z wymową całego dzieła, dają nam one bowiem pobieżny zarys wierzeń z czasów, gdy monoteizm, a nawet monolatria jeszcze nie zwyciężyły w społeczeństwie hebrajskim.

Jako pierwszy przedstawiony zostanie Reszef, postać wielokrotnie już wspomniana i bez wątpienia nader istotna dla naszych rozważań. Teoretycznie powinien on zostać omówiony w poprzednim rozdziale, w części dotyczącej Jahwe – Władcy istot ponadludzkich, ponieważ w tych biblijnych miejscach, w których jest on przedstawiony jako osoba, zawsze jest poddany władzy Jahwe. Jednak wyjątkowe znaczenie i wielość pozabiblijnych źródeł wspominających to bóstwo spowodowały, że został mu poświęcony osobny podrozdział. Następnie przedstawiony zostanie Azazel, który wprawdzie nie pojawiał się dotychczas

w pracy, jednak spróbujemy wykazać, że – jak wynika z pozabiblijnych paraleli – pierwotnie był to demon władający chorobą. Kolejny podrozdział poświęcony został różnego rodzaju biblijnym demonom. Zaliczać się do nich będzie Lilit, demony שדִּים (*šēdīm*), oraz Kosmacze. Wszystkie one, z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem, były władne powodować schorzenia. Po nich przyjdzie kolej na omówienie aniołów przynoszących, bądź uzdrawiających choroby, w tym Niszczyciela, a następną przedstawioną postacią będzie Szatan. Podobnie jak w przypadku Reszefa, oczywista jest zależność wymienionych postaci od Jahwe, jednak ze względu na konieczność szerszego omówienia tych postaci, zostały im poświęcone osobne podrozdziały. Na końcu omówiony zostanie problematyczny brązowy wąż, będący zapewne wyobrażeniem uzdrawiającego bóstwa.

### 1. Reszef 𐤓𐤑𐤍 (*rešef*)

Wyraz ten wielokrotnie pojawiał się już na kartach niniejszej pracy. Bez wątplenia wiąże się on z imieniem boga Reszefa. Bóstwo to występuje w tekstach pochodzących z różnych krajów, jednak jego ojczyzną była Syria. Imię Reszefa bywa zapisywane w różny sposób. W ugaryckim, fenickim i aramejskim znajdujemy formę *ršp*. W języku akadyjskim imię to brzmi *ra-sa-ap*. W Egipcie zapisywano je *r-š-p(-w)*. Wydaje się, że wymawiać je należałoby jako Rašap / Rašpu<sup>1</sup>. Etymologia tak hebrajskiego 𐤓𐤑𐤍 (*rešef*) jak i boga Reszefa jest niepewna. Najczęściej uważa się, że pochodzą one od zachodniosemickiego rdzenia *\*ršp*. Miał on pierwotnie znaczyć „płonąć”, „świecić”, „zapalać”<sup>2</sup>. Taką rekonstrukcję potwierdza występowanie w dialekcie samarytańskim czasownika 𐤓𐤑𐤍 (*ršp*), również znaczącego „płonąć”. Ponadto aramejskie 𐤓𐤑𐤍 (*ršpā*) to „płomień”<sup>3</sup>. Niekiedy podaje się inne możliwe etymologie związane z rdzeniami *\*šrp* / *\*šrb*, albo *\*rsp* jednak hipotezy te nie znajdują potwierdzenia w źró-

<sup>1</sup> W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, London 1968, 121; M. J. Mulder, „*rešef*”, *TWAT VII*, 685; *DUL* 747.

<sup>2</sup> Albright, *Archeology and the Religion*, 79; Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, 48. Podobne zdanie jest wyrażone w Gese & Höfner & Rudolph, *Die Religionen*, 141-142; Mulder, „*rešef*”, 685; M. Dahood, „Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine”, w: *Le antiche divinità semitiche*, ed. S. Moscati, Roma 1958, 85. Przeciwnego zdania jest jednak Fulco, *The Canaanite God Rešep*, 65, który uważa, iż *\*ršp* pierwotnie nigdy nie istniał jako rdzeń semicki, lecz imię Reszefa pochodzi bezpośrednio od zmodyfikowanego dwuliterowego rdzenia afro-azjatyckiego, który od początku został utworzony jako imię bóstwa. Ta hipoteza nie znajduje jednak zwolenników.

<sup>3</sup> *BDB* 958; *HAL* 1210.

dłach, brak im więc mocnych podstaw i są powszechnie odrzucane<sup>4</sup>. Wreszcie proponowana jest także etymologia opierająca się na rdzeniu \*ršb, który miałby być wspólny dla Reszeza i dla akadyjskiego czasownika *rašābu I* „przerażać” i przymiotnika *rašbu* - „strasliwy”, „przerażający”<sup>5</sup>. Ten ostatni bywa używany jako epitet różnych bogów mezopotamskiego panteonu. E. Lipiński uważa, że jest to na tyle podstawowa cecha bóstwa, iż nie wymaga dalszych wyjaśnień i może stanowić podstawę dla zrozumienia imienia Reszeza. Jednak określanie boga jako wywołującego strach jest nader powszechne i wydaje się wątpliwe, aby akurat taką cechę uznano za element wyróżniający i konstytuujący imię. Ponadto przejście od *ršb* do *ršp*, choć oczywiście możliwe, nie jest w Ugarit czy w Fenicji poświadczone, choćby przez jeden zapis imienia Reszeza w formie *ršb*, czego można by się spodziewać wobec stosunkowo częstego występowania tego bóstwa w tekstach. Również żadne z licznych imion teoforycznych, nawet tych pojawiających się w Mari, a więc już w Mezopotamii i to we wczesnym okresie (1. poł. 2. tys.), kiedy można by spodziewać się jakichś pozostałości po ubezdźwięcznieniu *b* w *p*, nie potwierdza takiej hipotezy. Podobnie jeszcze starsze (3. tys.) teksty z Ebla w ponad stu siedemdziesięciu przypadkach zawierają formę imienia Reszeza zapisywaną przy pomocy *p*. Jedyny wyjątek to urywek w tekście leksykalnym VE 806, gdzie imię Reszeza zapisano sumero-gramem <sup>d</sup>nè.nu, który transliteruje się *ra-sa-ab*, jednak jest to zapewne wynik błędu skryby<sup>6</sup>. Ponieważ brak więc istotnych świadectw przemawiających za, skądinąd kuszącą, etymologią Reszeza od rdzenia \*ršb, zaś tradycyjna propozycja znajduje poparcie w aramejskim i samarytańskim wydaje się, że należy pozostać przy najpopularniejszej etymologii wiążącej 𐤓𐤕𐤔 z „płomieniem”, co będzie miało swe konsekwencje w dalszej części pracy. W niniejszej pracy przyjęto, aby w tych fragmentach, gdzie 𐤓𐤕𐤔 (*rešef*) oznacza chorobę tłumaczyć ów wyraz przez „żar [gorączki]”, a ponieważ są to również te przypadki, które wskazują na osobowe traktowanie schorzenia dodawać w nawiasie „Reszez?”. Wiąże się to z zaakceptowaną powyżej etymologią, a jak dalej zobaczymy znajdzie również potwierdzenie w starożytnych tłumaczeniach. Zanim jednak przybliżymy tekst hebrajski, warto zaznajomić się bliżej z bogiem Reszezem, którego obraz leży u korzeni wyobrażeń biblijnych.

Było to bóstwo zachodniosemickie, zapewne pochodzące z Syrii. Najstarsze świadectwa jego kultu pochodzą z 3. i 2. tys. z syryjskiej Ebli. Reszez był tam patronem jednej z dzielnic miasta<sup>7</sup>, miał także swych kapłanów oraz boską mał-

<sup>4</sup> Zob. podane powyżej etymologie: Mulder, „*rešef*”, 685; Xella, „Resheph”, 1324-1325.

<sup>5</sup> *AHW* 960-961; W. F. Albright, „Mesopotamian Elements in Canaanite Eschatology”, w: *Oriental Studies Published in Commemoration of the Fortieth Anniversary (1883-1923) of Paul Haupt...*, ed. C. Adler, A. Ember, Baltimore 1926, 151; Lipiński, *Dieux et déesses*, 179.

<sup>6</sup> Pomponio & Xella, *Les dieux d'Ebla*, 313.

<sup>7</sup> Pettinato, *The Archives of Ebla*, 143.

żonkę imieniem Adamma<sup>8</sup>. Wreszcie jego kult potwierdza onomastyka, w której pojawia się w formie *Rasap*<sup>9</sup>. Później tego typu imiona teoforyczne występują także w tekstach z Mari i Terqa, gdzie Reszef będzie zwany *Rušpan*<sup>10</sup> oraz z Emar, gdzie spotkać można formę *Rašap*<sup>11</sup>. Kolejnym świadectwem kultu tego boga jest wspomniany już w poprzednim rozdziale list z Tell el-Amarna (*EA* 35) mówiący o ręce Reszefa siejącej śmierć na Cyprze. Zresztą w Egipcie omawiane bóstwo znane było już od końca Średniego Państwa, kiedy to zaświadczone jest w obcych imionach. W czasach XVIII i XIX dynastii po podbojach w Syrii kult Reszefa zakorzenił się także wśród samych Egipcjan. Do oficjalnego panteonu dworu faraonów wprowadził go Amenhotep II, który uczynił Reszefa specjalnym patronem swych wojennych wypraw. Następnie jego kult przeniknął do niższych warstw społeczeństwa, czego najlepszym przykładem są liczne zabytki z osady rzemieślników w Deir el-Medineh koło Teb<sup>12</sup>. To rozpowszechnienie się kultu Reszefa świadczy, że bóg ten, początkowo postrzegany głównie w kategoriach wojennych, zaczął być uważany za bóstwo przydatne również w życiu codziennym. W świecie zmilitaryzowanego dworu faraonów Nowego Państwa liczyły się przede wszystkim wojownicze cechy Reszefa. W oficjalnych tekstach Reszef bywa łączony z egipskim bogiem wojny Montu, na przykład w świątyni Ramzesa III w Medinet Habu inskrypcja głosi: „Wojownicy na rydwanach są tak silni jak Reszefy [*pluralis!*]. Spoglądają na tysiące (wrogów) jak na zwykle kropelki. Siła (Ramzesa) jest przed nimi jak Montu”<sup>13</sup>. Zdarza się nawet identyfikacja tych bogów, jak na dwóch paralelnych stelach Amenhotepa II opisujących

<sup>8</sup> F. Pomponio, „Adamma paredra di Rasap”, *SEL* 10 (1993), 3-7.

<sup>9</sup> Zob. G. Pettinato, „Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbi-sipiš”, *Oriens Antiquus* 18 (1979), 108-110. Z najnowszych prac bardzo dokładnie występowanie Reszefa w tekstach eblaickich przedstawia: Pomponio & Xella, *Les dieux d'Ebla*, 297-315.

<sup>10</sup> Zob. zebrane imiona zawierające imię Reszefa: Fulco, *The Canaanite God*, 33-34.

<sup>11</sup> Zob. zebrane imiona zawierające imię Reszefa: Lipiński, *Dieux et deesses*, 179; także G. Beckman, „The Pantheon of Emar”, w: *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. P. Taracha, Warszawa 2002, 54.

<sup>12</sup> Najlepszy, choć zapewne nieco już zdezaktualizowany katalog ponad pięćdziesięciu egipskich zabytków zawierających imię Reszefa, bądź jego wyobrażenie daje Fulco, *The Canaanite God*, 2-22. Pomija on brązowe figurki typu „smiting god”, z których część prawdopodobnie przedstawia Reszefa, choć zdecydowana większość najpewniej wyobraża Baala. Dla figurek z 2. poł. 2. tys. zob. Cornelius, *The Iconography*. Wreszcie ciekawym, a pominiętym przez W. Fulco, przykładem egipskiego synkretyzmu jest figurka Harpokratesa, z typowym dla niego lokiem, w czerwonej koronie Dolnego Egiptu (Reszef niemal zawsze przedstawiany był w białej koronie Górnego Egiptu, zob. rys. 5) z okresu saickiego (VII-VI w.). Jednak zamiast ssać palec, co jest zwykłym elementem przedstawień Horusa - dziecka, wznosi on swą prawą rękę, w której zapewne była zagubiona dziś broń, zaś lewą trzyma tarczę, luk i strzały. Na plecach ma zawieszony kołczan. Hieroglificzny napis na podstawie głosi, iż jest to Reszef. Zob. Lipiński, *Dieux et deesses*, 183.

<sup>13</sup> Fulco, *The Canaanite God*, 18-19.

wyprawę do Syrii. Stela z Memfis mówi: „Jego majestat przekroczył Orontes nad wodami *m hsmk* (?) jak Reszef”. Natomiast na steli z Teb zamiast zakończenia „jak Reszef” jest „jak siła tebańskiego Montu”<sup>14</sup>. Jednak w kulcie zwykłych robotników tebańskiej nekropolii wojowniczy charakter Reszefa z pewnością nie miał większego znaczenia. Istotniejsze było przekonanie, że bóg ten mogąc ranić, mógł również uleczyć. Egipskie źródła często bowiem przedstawiają Reszefa jako boga chroniącego przed chorobą. Memficka stela 2792 z pałacu Merneptaha z czasów XIX-XX dynastii ukazuje wiernego składającego dary przed Reszefem i zawiera napis: „Zanosząc modły do Reszefa, kłaniając się przed jego *ka* ... Obyś (mnie) uzdrowił!...”<sup>15</sup>. Podobnie na słynnym papirusie Chester Beatty VII, 4-9 (panowanie Ramzesa II) Reszef pojawia się wśród innych bogów chroniących różne części ciała przed trucizną:

„Ty nie zajmiesz swej pozycji w jego pośladkach,  
Hathor, Pani pośladków, jest przeciw tobie.  
Ty nie zajmiesz swej pozycji w jego fallusie,  
Horus, Pan fallusa, jest przeciw tobie.  
Ty nie zajmiesz swej pozycji w jego *3st* (?),  
Reszef, Pan *3st* (?), jest przeciw tobie.”<sup>16</sup>

Reszef występuje również na magicznym papirusie z Lejdy (I 343+I 345, R/Vs 6-7 i R/Rt XI,13-14) prawdopodobnie pochodzącym z końca XIX dynastii. Pojawia się on we fragmencie, który przywołuje „trucizny”, czyli tym razem w rzeczywistości lekarstwa, przeciwko chorobom zwanym *s3mwn3* i *'hw*. Reszefowi towarzyszy bliżej nam nie znana bogini Itom, określana jako jego małżonka. Oczywiście oboje mają pomóc cierpiącym<sup>17</sup>. Interesująca jest także stela z Memfis, obecnie w Muzeum Antropologicznym w Aberdeen, na której występuje Reszef-Szulman<sup>18</sup>. Takie połączenie dwóch bogów nie wydaje się być przypadkowe, ponieważ Szulman łączony był z fenickim Eshmunem<sup>19</sup>, którego uważano za największego uzdrowiciela wśród bogów. Stąd też Grecy utożsamiali go z Asklepiosem<sup>20</sup>. Wydaje się, że takie zestawienie Reszefa i Szulmana wynika z ich podobnych prerogatyw, w tym wypadku z panowania nad chorobą. Daje to dobre świadectwo o obserwacyjnym zmyśle Egipcjan, którzy potrafili dostrzec wspólne cechy starszego syro-kananejskiego Reszefa i nieco

<sup>14</sup> Tamże, 3-4; CS 2, 20 podaje tekst steli memfickiej.

<sup>15</sup> Cornelius, *The Iconography*, 37-38; por. Fulco, *The Canaanite God*, 8-10.

<sup>16</sup> Fulco, *The Canaanite God*, 11.

<sup>17</sup> Tamże, 12-13.

<sup>18</sup> Cornelius, *The Iconography*, 36-37; por. Fulco, *The Canaanite God*, 6-7.

<sup>19</sup> R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden 1967, 61-62.

<sup>20</sup> Lipiński, „Eshmun, ‘Healer’”, 161-183. Zob. też Brown, *Israel's Divine Healer*, 58.

młodsze fenicko-punickiego Eszmuna<sup>21</sup>. Już te przykłady wystarczają, by stwierdzić, że Reszef był postrzegany jako bóstwo panujące nad chorobami i mogące zapewnić zdrowie. Można jeszcze dodać inne inskrypcje, w których bóg ten jawi się jako ogólnie darzący pomyślnością, w tym również zdrowiem. Stela z Fitzwilliam Museum w Cambridge nosi napis: „Składając hołd Reszefowi, wielkiemu bogu, aby mógł dać życie, pomyślność i zdrowie...”<sup>22</sup>. Niemal dosłownie taki sam napis jest na innej steli z Deir el-Medineh, obecnie w British Museum<sup>23</sup>. Podobnie na steli z Athribis przechowywanej w Oriental Institute w Chicago (rys. 5) modlący prosi: „Niech on (=Reszef) da tobie życie i zdrowie każdego dnia...”<sup>24</sup>. Również na steli ze świątyni Ptaha w Memfis, obecnie w University College w Londynie, pochodzącej prawdopodobnie z czasów Ramzesa II, Reszef pojawia się jako „dający dobre życie”<sup>25</sup>. Prawdopodobnie nie bez znaczenia jest także łączenie w ikonografii Reszefa z gazelą. Zwierzę to było bowiem w Egipcie uważane za „niezdrowe, zaraźliwe i szkodliwe”<sup>26</sup>. Dla boga, który panuje nad chorobą to idealny symbol, pomijając fakt, że w Syrii i Anatolii również wiązano Reszefa z występującymi tam zwierzętami o długich rogach, czyli kozłami lub jeleniami<sup>27</sup>. Interesujące jest, że zdecydowana większość egipskich inskrypcji poświęconych Reszefowi w żaden sposób nie odnosi się do wojowniczej natury bóstwa. Co jednak ciekawe, na wszystkich wymienionych stelach, gdzie bóstwo jawi się jako obdarzające zdrowiem i pomyślnością, a więc bez związku z wojną i rozlewem krwi, wyobrażenia Reszefa niezmiennie ukazują go jako groźnego, uzbrojonego wojownika. Wydaje się, że wynika to z przywiązania egipskich rzemieślników do raz utrwalonego kanonu. W najwcześniejszych przedstawieniach królewskich zapewne rzeczywiście chodziło o podkreślenie wojowniczej natury Reszefa, co wydaje się naturalne w dobie podbojów faraonów Nowego Państwa. W końcu Amenhotep II zapewne zetknął się z nim bliżej i wybrał go na swego patrona podczas którejś z wypraw na Syrię. Zatem ten aspekt bóstwa sam się narzucał w wojennych okolicznościach. Kiedy jednak bóstwo zaczęło być postrzegane jako opiekuńcze

<sup>21</sup> Postrzeganie zestawienia Reszefa z Szulmanem jako dwóch przeciwstawnych bogów wynika z założenia, iż bóstwo uzdrawiające chorobę nie może jej zsyłać i odwrotnie. Jest to jednak założenie błędne i nie znajdujące potwierdzenia w żadnych wierzeniach starożytnych. Zob. dość zawiły wywód Fulco, *The Canaanite God*, 24-27. Właściwszy wydaje się być obraz bóstwa władającego chorobą, które może zarówno nią razić, jak i uzdrawiać.

<sup>22</sup> Stela najprawdopodobniej pochodzi z czasów XIX dynastii z Deir el-Medineh. Cornelius, *The Iconography*, 45-46; por. Fulco, *The Canaanite God*, 13.

<sup>23</sup> Cornelius, *The Iconography*, 48-49; por. Fulco, *The Canaanite God*, 8.

<sup>24</sup> Cornelius, *The Iconography*, 32-33; por. Fulco, *The Canaanite God*, 14.

<sup>25</sup> Cornelius, *The Iconography*, 35-36; por. Fulco, *The Canaanite God*, 11.

<sup>26</sup> W. K. Simpson, „New Light on the God Reschef”, *JAOS* 73 (1953), 88; zob. także H. Bonnet, „Gazelle”, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 201.

<sup>27</sup> Zob. rys. 2 oraz poniżej wzmiankę o *rsp sprm*.

i darzące zdrowiem, rzemieślnicy egipscy nie potrafili uwolnić się od tradycyjnego przedstawiania Reszefa i dalej rzeźbili go jako wojownika. Należy zatem podkreślić, że przedstawienia ikonograficzne niezmiennie wierne kanonowi pomijają zupełnie opiekuńczy aspekt Reszefa wynikający jasno z tekstów inskrypcji. Analiza samej ikonografii, bądź oparcie się głównie na niej, da nam fałszywy obraz kultu Reszefa w Egipcie<sup>28</sup>. Potwierdza to fakt pojawiania się imienia Reszefa także na amuletach mających chronić przed nieszczęściami, zapewne w pierwszym rzędzie przed demonami niosącymi choroby<sup>29</sup>. Zatem o ile w egipskich królewskich inskrypcjach podkreślane są wojownicze cechy Reszefa, o tyle w kulcie „zwykłych ludzi” na pierwszym miejscu stawiana jest dobrotliwa natura bóstwa chroniącego ludzi przed chorobami i dającego pomyślność. Dowodzą tego określenia Reszefa ze wspomnianych powyżej stel, przedstawiające go jako tego, który może uzdrowić (*jw snb.k*) czy dającego zdrowie (*dj.f snb*).

Jednak najważniejsze są informacje pochodzące z ojczyzny Reszefa, z Syrii. Najbogatszym, choć wciąż bardzo skromnym, źródłem wiadomości o tym bogu są alfabetyczne teksty klinowe z Ugarit i Ras Ibn Hani, gdzie pojawia się jego imię w formie *Ršp* zarówno w utworach mitologicznych<sup>30</sup>, jak i w tekstach o charakterze rytualnym oraz w imionach teoforycznych<sup>31</sup>. W legendzie o królu Kerecie Reszef zabija piątego syna (bądź jedną piątą potomstwa) monarchy (*KTU* 1.14.I:18-19), jawi się więc jako bóstwo groźne. Zarazem jednak w trudnym tekście, który zwykle interpretuje się jako zaklęcie przeciwko jadowi węży,

<sup>28</sup> Błędu tego uniknął Cornelius dostrzegając różne funkcje egipskich przedstawień Reszefa na stelach królewskich i w kulcie ludowym. Zob. tegoż, *The Iconography*, 238-239. Zarazem określa on te funkcje ogólnie jako „pozytywne i ochronne”, podkreślając brak w ikonografii (głównie na stelach) groźnego i niebezpiecznego dla ludzi aspektu Reszefa, co jednak jest oczywiste. Wszak nikt nie prosił w jawnym kulcie o zesłanie nieszczęścia czy choroby, lecz o powdzenie, na przykład w walce, lub o uzdrowienie. W odniesieniu do kultu prywatnego bojową postawę Reszefa interpretuje on jako mającą służyć odpędzeniu nieszczęścia, przede wszystkim choroby; tamże 258-259.

<sup>29</sup> „Fish Amulet 43” z pałacu Amenhotepa III oraz „Leibovitch Amulet” o nieznaney proweniencji; Fulco, *The Canaanite God*, 4, 15.

<sup>30</sup> *KTU* 1.14.I:18-19; 1.15.II:6.

<sup>31</sup> Niestety znaczna część tekstów rytualnych ogranicza się tylko do wspomnienia składania ofiar dla Reszefa. Dla imion teoforycznych z elementem *ršp* zob. Grondahl, *Die Personennamen*, 181-182, 266-277. *KTU* 1.39:4.7.17; 1.41:13.16.28-29; 1.47:27; 1.78:4; 1.79:8; 1.81:10.11; 1.82:3; 1.87:14.17.31; 1.90:2.20; 1.91:11.15; 1.100:31.77; 1.102:10; 1.103:40; 1.105:1.7.25; 1.106:1.6; 1.107:40; 1.108:15; 1.109:22; 1.118:26; 1.123:31; 1.126:3.5; 1.134:3; 1.148:8.32; 1.165:1.2 (=RIH 77/4:1'.2'); 1.168:1.5 (=RIH 77/10B:1.5); 1.171:3 (=RIH 78/16:3'); 4.33:12; 4.114:10; 4.155:15; 4.170:9; 4.182:61; 4.219:3; 4.262:2; 4.438:3; 4.627:2; 4.635:35; 4.790:16; 6.62:2. Wykaz za: M. Dietrich, O. Loretz, *Word-List of the Cuneiform Alfabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*. (*KTU: second, enlarged edition*), (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 12), Munster 1996, 188.

Reszef występuje wśród innych bogów mających chronić chorego (KTU 1.100:31.77)<sup>32</sup>. Ponadto imię Reszefa jest niekiedy zapisywane przy pomocy sumerogramu <sup>d</sup>lamma, którym oznaczano bóstwa opiekuńcze<sup>33</sup>. Zatem Reszef mógł być zarówno bogiem złowrogim, jak i dobroczynnym. W tekstach ugaryckich pojawiają się obie strony charakteru bóstwa. Na przykład manticzny tekst przepowiadający przyszłość z wad u nowonarodzonych zwierząt jako jeden z ominów podaje: „(Jeśli) jego nogi są skrócone ... Reszef wykończy jego (=właściciela?) następców (*wuħr y.ykly ršp*)” (KTU 1.103:40)<sup>34</sup>. Fragment ten niedwuznacznie wskazuje na Reszefa jako na bóstwo władające chorobą. W poprzednim rozdziale wspominaliśmy, że Reszef niekiedy powoduje śmierć, zsyłając zarazę za pomocą łuku i strzał niosących chorobę (KTU 1.82:3). Zaznaczyliśmy także, że w tekście najprawdopodobniej opisującym rytuał hepatoskopii pojawia się on jako odźwierny ugaryckiej bogini słońca Szapasz, kiedy ta w swej codziennej wędrówce schodzi na zachodzie do świata podziemnego: *bit. ym. hdt ħyr. 'rbt špš tgrh ršp kbđm tbqrn* „Szósteo dnia nowiu (miesiąca) *Ĥiyaru* Szapasz zachodzi, jej odźwiernym jest Reszef. Wątroby powinny być zbadane...” (KTU 1.78:1-5)<sup>35</sup>. W tym też kontekście odnosiliśmy się do domniemanego chtonicznego charakteru Reszefa. Sugerował go już W. F. Albright, który twierdził, że bóstwo to było panem podziemia otwierając jego wrota przed boginią słońca. Panowanie nad umarłymi miało być jego podstawową cechą i najważniejszą funkcją<sup>36</sup>. Stwarza to jednak kłopotliwą sytuację, gdy w jednym panteonie mamy dwóch władców świata umarłych: Mota i Reszefa. Przede

<sup>32</sup> Ostatnie publikacje tekstu: *TUAT* 2, 345-350; B. A. Levine, J.-M. de Tarragon, „Shapshu Cries Out in Heaven: Dealing with Snake-Bites at Ugarit”, *RB* 95 (1988), 481-518; *UNP* 219-223; *RTU* 378-387; *CRALTU* 359-369; *CS* 1, 295-298; Pardee, *Ritual and Cult*, 53-56.

<sup>33</sup> Barré, „<sup>d</sup>LAMMA and Rešep”, 465-467. Autor przekonująco wykazuje lokalne utożsamienie Reszefa z huryccko-hetyckim bóstwem opiekuńczym Nubadig (Nupatik).

<sup>34</sup> Możliwe jest też tłumaczenie „Reszef pożre jego następców”. Narzuca się tu podobieństwo z Namtarem pożerającym swe ofiary. Ostatnie publikacje tekstu: *TUAT* 2, 95-99; D. Pardee, „The Ugaritic *šumma izbu* Text”, *Archiv für Orientforschung* 33 (1986), 117-147; M. Dietrich, O. Loretz, *Mantik in Ugarit: Keilalphabetische Texte der Opferschau, Omensammlungen, Nekromantie*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palastinas 3), Münster 1990, 89-158; *CRALTU* 353-358; *CS* 1, 287-289; Pardee, *Ritual and Cult*, 135-140.

<sup>35</sup> Ostatnie publikacje tekstu: *TUAT* 2, 99-100; Dietrich & Loretz, *Mantik in Ugarit*, 39-85; *CRALTU* 350-351; Pardee, *Ritual and Cult*, 135-140. *ARTU*, 164 cytuje interesujący nas fragment w przypisie 56.

<sup>36</sup> Albright, *Yahweh*, 121-122, 126-127. Należy przy tym zaznaczyć, że Albright nader często widział u różnych bogów, czy też w różnych rytuałach elementy chtoniczne, np. bogami podziemia mieli być fenicyj Melkart i Szulman (=Eszmun), ugarycki Baal, jego córki Pidraja i Arcaja, a częściowo również El, jako „bóg ojców” (tamże, 101-131). Podobnie kultowi zmarłych służyć miały biblijne „wyżyny” (W. F. Albright, „The High Place in Ancient Palestine”, w: *Volume du Congres. Strasbourg 1956*, (VTS 4), Leiden 1957, 242-258). Nie trzeba dodawać, iż większość z tych też nie spotkała się z akceptacją.

wszystkim jednak wspomniany tekst po prostu nie dowodzi panowania Reszeffa w podziemiu. Jedyne, co można na jego podstawie wnioskować, to związek Reszeffa i Szapasz. Związek ów nie jest niczym zaskakującym, jeśli weźmiemy pod uwagę proponowaną powyżej etymologię, która wiąże imię Reszeffa z rdzeniem *\*ršp* mającym znaczyć „płonać, goreć”. W końcu cóż bardziej płomienistego i gorącego aniżeli słońce? Reszef z pewnością mógłby się dobrze czuć w towarzystwie Szapasz. Z powyższego tekstu nie wynika jednak, jak chciałby W. Albright, że Reszef jest już w podziemiu i od wewnątrz otwiera wejście dla słońca. Bardziej prawdopodobny jest obraz Reszeffa kroczącego razem z Szapasz i na wzór dżentelmena, a może raczej bóstwa niższego rzędu, otwierającego przed nią wrota. Wszak mamy do czynienia z tekstem, który najprawdopodobniej opisuje zjawisko astronomiczne<sup>37</sup>, budzące na tyle duże zainteresowanie lub / i niepokój, że należy dokonać odpowiednich wróżb. Logicznym wydaje się zatem, że zarówno słońce, jak i coś, co nazwane jest Reszefem<sup>38</sup>, było jednocześnie widoczne na niebie. Trudno przy tym wyobrazić sobie Reszeffa władcę krainy śmierci wędrującego ze słońcem po niebie. Zresztą tytuł pani umarłych częściowo mógłby przysługiwać raczej samej Szapasz, bowiem w micie o Baalu znaleźć można fragment: „Szapasz, ty władasz nad cieniami (*rpim*), ... , Oto zmarli (*mtm*) są twym otoczeniem” (*KTU* 1.6.VI:45-49). Związek boga słońca ze światem podziemnym jest rzeczą znaną na starożytnym Bliskim Wschodzie. Na przykład mezopotamski Szamasz będący bogiem słońca i sprawiedliwości nocą jest jednym z sędziów w świecie umarłych, dokładnie tak samo, jak ugarycka Szapasz<sup>39</sup>. Wynika to z podróžowania słońca za dnia po nieboskłonie, zaś nocą pod ziemią<sup>40</sup>. Takie wzmianki nie dowodzą jednak chtonicznego charakteru bóstw słońca, co zresztą byłoby nieco paradoksalne. Świadczą jedynie o częściowym przeniesieniu sfery działania – w tym wypadku sądzenia – bogów słońca również na świat podziemny. Jednak w przypadku Reszeffa brak nawet takich tekstów, nie można więc na tej podstawie postrzegać ugaryckiego Reszeffa jako pana umarłych.

Innym argumentem wysuwany dla poparcia tezy o władaniu przez Reszeffa krainą śmierci są dane archeologiczne z Ebla. Miasto to w 3. tys. podzielone było na dzielnice, mające swych patronów: Sipisz (=Szamasza), Dagana, Re-

<sup>37</sup> Zob. dyskusja co do charakteru tekstu i samego Reszeffa: Fulco, *The Canaanite God*, 38-40.

<sup>38</sup> J. F. A. Sawyer, F. R. Stephenson, „Literary and Astronomical Evidence for a Total Eclipse of the Sun Observed in Ancient Ugarit on 3 May 1375 B. C.”, *BSOAS* 33 (1970), 469-489 identyfikują Reszeffa z planetą Mars. Niestety nie udało mi się dotrzeć do tego artykułu i jego tezy cytuję za Fulco, *The Canaanite God*, 39.

<sup>39</sup> Szczególnie warto tu podkreślić występowanie *špš* określanej jako *pgr* (*KTU* 1.39:12.17; 1.102:12), co oznacza prawdopodobnie „Szapasz (od) ofiar dla zmarłych”; zob. J. H. Ebach, „PGR = (Toten)-Opfer?”, *UF* 3 (1971), 365-368; *CRALTU* 164, 214 n. 3.

<sup>40</sup> Szerzej zob. J. F. Healey, „The Sun Deity and the Underworld, Mesopotamia and Ugarit”, w: *Death in Mesopotamia*, 239-242.

szefa (w zapisie eblaickim Rasapa) i najprawdopodobniej Baala. P. Matthiae proponuje przeniesienie tego podziału na 2. tys. i sugeruje, że Reszefowi przypisana była południowo-zachodnia część miasta. Na taką lokalizację wskazywać ma położenie właśnie w tym rejonie księżęcych grobów. Wiązą się one z tzw. Pałacem Q oraz świątynią B 1 i sanktuarium B 2 tworząc swego rodzaju kompleks. P. Matthiae uważał, że Pałac Q spełniał rolę centrum administracyjnego władcy, nietypowa świątynia B 2 miała być miejscem kultu zmarłych przodków z królewskiego rodu, z czym należy się zgodzić. Wątpliwości wzbudza jednak przypisywanie świątyni B 1 Reszefowi, jako władcy podziemi. Takiej identyfikacji dowodzić miało malowidło w rytualnym basenie przedstawiające ucztę króla z wojownikami, a ponieważ Reszef był bóstwem o wojowniczym charakterze znalezisko to potwierdzało wcześniejsze przypuszczenia P. Matthiae<sup>41</sup>. Jednak nie sposób nie zauważyć słabych punktów zaprezentowanych powyżej tez. Przeniesienie podziału miasta poświadczonego w źródłach pisanych pochodzących ze Wczesnego Brązu IV A (2400-2250, odpowiada to warstwie Ebla II B 1)<sup>42</sup> na Środkowy Brąz I-II (2000-1650/1600, warstwy Ebla III A-B), choć teoretycznie możliwe, musi budzić zastrzeżenia, wobec braku dowodów potwierdzających taką hipotezę. Należy przy tym pamiętać, że przełom Wczesnego i Środkowego Brązu niesie ze sobą bardzo gruntowne zmiany ludności zamieszkującej Syrię. Być może rzeczywiście świątynia B 1 poświęcona była Reszefowi, jednak trudno tu opierać się na argumentacji P. Matthiae, założył on bowiem z góry<sup>43</sup>, że Reszef był bogiem świata podziemnego. Na tej podstawie dzielnicę z grobami księżęcymi i świątynią B 1 przypisał właśnie temu bogu. Wydaje się jednak, że najpierw należałoby wykazać związek Reszefa z krainą śmierci i dopiero wówczas mógłby to być argument za przypisaniem omawianemu bogu tej czy innej świątyni. Jednak nawet przyjmując aprioryczną tezę o panowaniu Reszefa nad krainą umarłych, należy stwierdzić, że położenie grobów nie musi sugerować związku z kultem bogów podziemia. Warto tu pamiętać, że ugarycki władca śmierci Mot w ogóle nie był uwzględniany w kulcie. Ponadto grzebanie zmarłych pod miejscem zamieszkania jest dość często spotykanym zwyczajem w Syro-Palestynie i bynajmniej nie świadczy, że każdy dom, pod którym znaleziono pochówek był świątynią boga śmierci. Jest to tym bardziej istotne, że w rzeczywistości ani pod, ani też bezpośrednio obok świątyni B 1 przypisywanej Reszefowi, nie znaleziono grobów! Znajdują się one

<sup>41</sup> P. Matthiae, „Princely Cemetery and Ancestor Cult at Ebla during Middle Bronze II: A Proposal of Interpretation”, *UF* 11 (1979), 563-569.

<sup>42</sup> Pettinato, *The Archives of Ebla*, 143; Tenze, „Aspetti amministrativi e topografici di Ebla nel III millennio av. Cr. A. Documentazione epigrafica”, *Rivista degli studi orientali* 50 (1976), 1-16.

<sup>43</sup> Powołując się tylko na Fulco, *The Canaanite God*, 69-71 i zaznaczając, że jego analizy mogą być dyskusyjne! Zob. Matthiae, „Princely Cemetery”, 566 n.24.

natomiast pod pałacem Q, sanktuarium B 2 oraz pod pozostałościami trudnej do identyfikacji ze względu na znaczne zniszczenia budowli C<sup>44</sup> i pod wielkim pałacem książęcym G. Jednak nie sposób na tej podstawie twierdzić, że wszystkie te budynki miały związek z kultem bóstw władających podziemiem.

Kolejne wątpliwości nasuwa przypisywanie świątyni B 1 Reszefowi na podstawie znajdującego malowidła z basenu rytualnego. Należy tu wspomnieć, że nieco problematyczne jest nawet samo powiązanie basenu ze świątynią, ponieważ został on odkryty zanim jeszcze włoscy archeolodzy rozpoczęli regularne wykopaliska i odkopali samą świątynię. Za powiązaniem obu znalezisk świadczy to samo miejsce i jeden fragment basenu znaleziony na schodach świątyni<sup>45</sup>. Jednak nawet P. Matthiae uważa, że basen znajdował się w głębi celi<sup>46</sup>, zatem odnaleziony fragment musiał ulec przesunięciu, co dodatkowo budzi wątpliwości. Mimo tych zastrzeżeń wydaje się, że kontrowersyjny basen rzeczywiście był związany ze świątynią B 1. Jednak przedstawienie króla tylko w towarzystwie wojowników nie może być silnym argumentem na rzecz przypisywania świątyni Reszefowi. Oczywiście prawdą jest, że było to bóstwo o wojowniczym charakterze, jednak trudno tylko na tej podstawie ocenić, czy świątynia ta była poświęcona Reszefowi, czy też na przykład popularnemu w Ebla Daganowi. To drugie bóstwo bowiem również często pojawia się w sferze militarnej, szczególnie jeśli chodzi o podboje królewskie. Jest to zupełnie naturalne, ponieważ Dagan / Dagon był często przedstawiany jako opiekun władzy monarszej<sup>47</sup>. Wreszcie P. Matthiae nieco niekonsekwentnie dowodzi połączenia Reszefa z kultem zmarłych. Malowidło z basenu przedstawiające króla w towarzystwie samych uzbrojonych mężczyzn ma sugerować związek z Reszefem – Wojownikiem, władcą umarłych. Zarazem jednak kult zmarłych przodków ma wiązać się z płodnością i temu właśnie ma służyć, wedle P. Matthiae, przedstawiony na fresku rytualny bankiet<sup>48</sup>. Dlaczego jednak w kulcie związanym z płodnością brak kobiet? Być może zatem rzeczywiście świątynia B 1 jest poświęcona Reszefowi, jednak nie jako władcy umarłych, lecz wojowniczemu bogu opiekującemu się dynastią i królewskimi wyprawami wojennymi. Nie przesądzając z góry o charakterze świątyni B 1 trzeba stwierdzić, że na razie brak jest przekonujących dowodów na przypisanie jej któremuś z bóstw. Zarazem należy zaznaczyć, że dane archeologiczne z Ebla nie mogą być użyte jako dowody przemawiające za chtonicznym charakterem Reszefa.

<sup>44</sup> Którą P. Matthiae wstępnie określa jako świątynię, jednak nie przypisuje jej żadnemu bogu; tenże, „A Hypothesis on the Princely Burial Area of Middle Bronze II at Ebla”, *Archiv Orientalni* 49 (1981), 60. W tymże artykule publikacja mapki (pl. 2) ukazującej położenie grobów.

<sup>45</sup> P. Matthiae, *Ebla. An Empire Rediscovered*, London 1980, 127.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Zob. L. K. Handy, „Dagon”, *ABD*.

<sup>48</sup> Matthiae, „Princely Cemetery”, 568.

Podobnie nie jest dowodem przydomek Reszefa *hgb* (*KTU* 1.90:2; 1.106:1; 1.134:3; 1.168:2), który wbrew dawniejszym przypuszczeniom nie oznacza „strażnik”, domyślnie „umarłych”<sup>49</sup>, lecz zapewne wiąże się z szarańczą<sup>50</sup>. Także określenie *ršp gn* (*KTU* 1.165:3; 4.219:3) nie wskazuje w jasny sposób na związek ze światem umarłych. *Gn* to przede wszystkim po prostu „ogród”<sup>51</sup>. Wprawdzie w tekście *KTU* 1.106:18<sup>52</sup>.22-23 ogród jest miejscem składania ofiar, być może o charakterze funeralnym, jednak określenie go jako ogrodu-cmentarza wydaje się nieuzasadnione<sup>53</sup>. Kolejnym argumentem przytaczanym przez zwolenników tezy o władaniu przez Reszefa podziemiem jest jego utożsamianie zarówno w Ebla<sup>54</sup>, jak i w Ugarit<sup>55</sup> z mezopotamskim Nergalem, panem świata umarłych. Jednak już J. Nougayrol zastanawiał się, czy właśnie ta funkcja była podstawą identyfikacji obu bogów<sup>56</sup>. Bez wątplenia wspólnymi cechami zarówno dla Reszefa, jak i Nergala są wojowniczość oraz władanie chorobą. Co do tych cech nie ma wątpliwości i to one wydają się być najważniejsze przy poszukiwaniu przyczyn połączenia obu bóstw. Zdaje się potwierdzać to przykład Emar, gdzie często występuje Nergal, w imionach teoforycznych zaś pojawia się imię Reszefa, jednak bóstwa te nie są w żaden sposób ze sobą łączone. Co więcej, niedawno pojawiła się teza, że brak Reszefa w wykazach bogów z Emar (występuje tylko w onomastyce) wynika z utożsamienia go z Ninnurta, mezopotamskim bogiem wojny. Oczywiście podstawą tego byłaby wojownicza natura obu bóstw, nie zaś jakkolwiek związek z podziemiem<sup>57</sup>. Wreszcie nie bez znaczenia jest fakt, że Nergal już od czasów sargonidzkich jest w Mezopotamii łączony z Errą<sup>58</sup>. Imię tego boga prawdopodobnie pochodzi od rdzenia \**hrr* (*erēru*), czyli „przypalać, zwęgląć” i ogólnie łączy się z wynisz-

<sup>49</sup> Tak Xella, „D’Ugarit à la Phénicie”, 51.

<sup>50</sup> *CRALTU* 225 n.34, 231; *DUL* 357.

<sup>51</sup> Zob. *KTU* 1.5.VI:21; 1.6.I:4 i paralelne; 3.5:8. *DUL* 302; Aistleitner, *Worterbuch*, 67; por. hebr. *š*, arab. *ḡannatum*, akad. *gannu*, *gannatu*.

<sup>52</sup> Problematiczne jest czy rozumieć w tym wypadku *gn* jako określenie miejsca (=ogród), czy też raczej jako określenie czasu (=miesiąc *gannu*), jak proponuje *CRALTU* 231. Podobne znaczenie *gn* w *KTU* 4.220:5. Zob. *DUL* 303; Aistleitner, *Wörterbuch*, 67 (s.v. *gn IV*).

<sup>53</sup> Wbrew Xella, „D’Ugarit à la Phénicie”, 51 i *DUL* 203.

<sup>54</sup> Pettinato, *The Archives of Ebla*, 250-251. Zapis sumeryjski <sup>d</sup>nē-eri<sub>10</sub> odpowiada sylabicznym znakom klinowym *ra-sa-ap* w słownikowych tekstach TM.75.G.1825; 2003; 3131; 3171.

<sup>55</sup> J. F. Healey, „The Akkadian ‘Pantheon’ List from Ugarit”, *SEL* 2 (1985), 115-125; Pardee, *Ritual and Cult*, 12-16. Akadyjski tekst RS 20.024:26 ma <sup>d</sup>nergal, zaś paralelne ugaryckie listy bogów (*KTU* 1.47; 1.118; 1.148) mają w odpowiednich miejscach *ršp*. Zob. także *CRALTU* 71-78; *RTU* 362.

<sup>56</sup> J. Nougayrol, „Textes Sumero-Accadiens des archives et bibliothèques privées d’Ugarit”, w: *Ugaritica V*, Paris 1968, 57; zob. także L. K. Handy, „Resheph”, *ABD*.

<sup>57</sup> Beckman, „The Pantheon of Emar”, 54

<sup>58</sup> Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, 22-29, 150; W. G. Lambert, „Studies on Nergal”, *BO* 30 (1973), 356; W. G. Lambert, „The Theology of Death”, w: *Death in Mesopotamia*, 60-64.

czającym żarem, który wyjaławia ziemię<sup>59</sup>. Nie dziwi więc fakt, że w poemacie opiewającym wojenne czyny Erry jego heroldem jest Iszum, którego imię oznacza „ogień, płomień”. Charakter Erry powoduje, że często wiąże się on z głodem, co jest naturalne przy suszy. Równocześnie ulubionym sposobem działania Erry jest powodowanie choroby, co znowu wydaje się w jasny sposób wynikać z jego pierwotnego charakteru – wszak obok żaru zewnętrznego równie niebezpieczny dla człowieka jest żar trawiący go od wewnątrz, czyli gorączka i wszelkiego rodzaju stany zapalne. Stąd też wyrażenie *lipit Erra* „dotyk Erry” oznacza zarazę<sup>60</sup>. Te podstawowe cechy bóstwa są dobrze widoczne na przykład w imionach teoforycznych używanych w Mari, w których Erra najczęściej wiąże się z wyrazami *qurādu* („wojownik”), *hābitu* („porywacz”), *ḥimtu* („płonący ogniem / gorączką”)<sup>61</sup>. Połączenie Nergala i Erry już w stosunkowo wczesnym okresie doprowadziło do wymieszania się cech tych bogów i stopniowego pełnego ich utożsamienia. Stąd imiona Nergal i Erra występują zamiennie jako nazwy boga władającego światem podziemnym. Podobnie jest w przypadku panowania nad chorobą postrzeganą jako żar trawiący człowieka. Jedną z modlitw do Nergala mówi, iż „jego słowo sprawia, że ludzie stają się chorzy, (ono) spala ludzi”<sup>62</sup>. Zapewne z takim więc obrazem Nergala-Erry stykali się mieszkańcy Ugarit i z takim bogiem utożsamiali swego Reszefa. Gdy weźmiemy pod uwagę etymologię imienia Reszefa, natychmiast nasunie się podobieństwo ze znaczeniem imienia Erry. Obaj ci bogowie panują nad ogniem, żarem, obaj również cechują się wojowniczym charakterem oraz władają chorobą. Ponadto możliwe jest, choć teza ta daleka jest od pewności, że Nergal-Erra – jak to przedstawialiśmy w poprzednim rozdziale – podobnie jak Reszef postępuje się łukiem roznosząc zarazę. Wszystkie te cechy z pewnością wystarczają, aby utożsamiać ze sobą Reszefa i Nergala-Errę. Nie jest konieczne poszukiwanie kolejnych podobieństw, które uzasadniałyby łączenie tych bogów. Z pewnością zaś nie można tylko na podstawie zestawienia Reszefa i Nergala w liście bogów postrzegać tego pierwszego jako władcy świata umarłych, bowiem brak jest potwierdzenia dla takiej tezy w innych źródłach<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, 24; J. J. M. Roberts, „Erra - Scorched Earth”, *JCS* 24 (1972), 12; zob. *AHw* 238; *CAD H* 280.

<sup>60</sup> *AHw* 554.

<sup>61</sup> I. Nakata, *Deities in the Mari Texts: Complete Inventory of All the Information on the Deities Found in the Published Old Babylonian Texts*, niepublikowana dysertacja doktorska, Columbia University 1974, 185.

<sup>62</sup> *Amatsu niši ušamraš niši ušarrap*; Schretter, *Alter Orient und Hellas*. 89.

<sup>63</sup> Wbrew wielu zwolennikom tezy Albrighta, np. z nowszych publikacji: Xella, „Resheph”, 1325; Pomponio & Xella, *Les dieux d'Ebla*, 314-315; *CRALTU* 225; J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, (JSOT.SS 265), Sheffield 2002, 197-208; Pardee, *Ritual and Cult*, 12-16; jednak chtoniczny charakter Reszefa krytykuje Astour, „The Nether World”, 231, zastrzeżenia wysuwa także Handy, „Resheph”, *ABD*.

Kolejne przykłady występowania Reszefa znaleźć można w źródłach hurycyckich pochodzących z hetyckiej Anatolii<sup>64</sup>. Również w aramejskiej inskrypcji króla Panamuwy I panującego w posthetyckim państewku Sam'al w VIII w. pojawia się bóg Reszef, zwany też 'Arqu-Reszef, jawiący się jako bóstwo opiekuńcze dynastii<sup>65</sup>. Z przełomu VIII i VII w. pochodzi bilingwa fenicko-luwijaska z Karatepe, w której występuje Reszef-*špm*<sup>66</sup>. Wyrażenie to zapewne nie jest żadną nazwą geograficzną<sup>67</sup>, ani też nie można go tłumaczyć jako „Reszef ptaków”<sup>68</sup> czy „Reszef pazura”<sup>69</sup>. Biorąc pod uwagę, że w luwijskim tekście odpowiednikiem Reszefa jest bóg opiekuńczy miasta Runta, którego świętym zwierzęciem był jeleń oraz nader częste w ikonografii egipskiej (a raz także syryjskiej) występowanie kozicy czy gazeli jako symbolu Reszefa, należy skłaniać się ku tłumaczeniu „Reszef kozłów / jeleni”<sup>70</sup>. Nakazuje on wraz z Baalem budowę nowego miasta, obiecując swą opiekę w przyszłości. Świadczy to, że jest on traktowany jako jeden z ważniejszych bogów panteonu, mogący chronić swą mocą władcę i całe państwo. Następne fenickie wzmianki o Reszefie pochodzą z V w. z Sydonu. Inskrypcja króla Bodasztarta nazywa część Sydonu „Ziemią Reszefów” (*'rs ršpm*)<sup>71</sup>. Nazwa ta pojawia się w inskrypcjach jeszcze trzykrotnie, a raz ma formę *singularis* (*'rs ršp*)<sup>72</sup>. Kult Reszefa kilkakrotnie poświadczony jest także na Cyprze. Poza cytowanym listem

<sup>64</sup> Zarówno jako boga (*dIr-ša-ap-pa*; zob. E. Laroche, *Glossaire de la langue hourrite*, vol. 1, Paris 1978, 124-125), jak i jako imię egipskiego posła (*Ir-ša-ap-pa*; zob. E. Laroche, *Les noms des Hittites*, Paris 1966, 81).

<sup>65</sup> *KAI* 214 = *TSSI* 2, 13; nowsze edycje tekstu: J. Tropper, *Die Inschriften von Zincirli. Neue Edition und vergleichende Grammatik des phönizischen, sam'alischen und aramäischen Textkorpus*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syriens-Palästinas 6), Münster 1993, 54-97; *CS* 2, 156-158. Zob. też E. Lipiński, „The God 'Arqu-Rashap in the Samalian Hadad Inscription”, w: *Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition*, ed. M. Sokoloff, Ramat-Gan 1983, 15-21; E. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastic II*, (OLA 57), Leuven 1994, 203-211.

<sup>66</sup> *KAI* 26 = *TSSI* 3, 15; obie wersje tekstu znajdują się w *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Berlin – New York 1999-2000, tekst luwijski vol. 1, tekst fenicki vol. 2, W. Röllig, „Appendix 1: The Phoenician Inscriptions”, 50-57; *CS* 2, 148-150. Zob. też: M. G. Amadasi Guzzo, A. Archi, „La bilingue fenicio-ittita geroglifica di Karatepe”, *Vicino Oriente* 15 (1980), 85-101.

<sup>67</sup> Tak np. Fulco, *The Canaanite God*, 46 opierając się o nazwę *ši-ip-pi/pi-ri* występującą w *RS* 16.157,7; 16.239,6.

<sup>68</sup> Tak np. Caquot, „Sur quelques démons”, 55; F. Bron, *Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe*, (École pratique des Hautes études 2: Hautes études orientales 11), Genève – Paris 1979, 88, 185; *TUAT* 1, 643.

<sup>69</sup> Taką nieco zaskakującą wersję dał G. Garbini, „RŠP SPRM”, *Rivista di Studi Fenici* 20 (1992), 93-94.

<sup>70</sup> Tak np. Lipiński, *Dieux et déesses*, 187; *CS* 2, 150.

<sup>71</sup> *KAI* 15.

<sup>72</sup> *RÉS* 1, 289, 290, 302 – formy *pluralis*; 294 – forma *singularis*. Zob. Fulco, *The Canaanite God*, 47.

znalezionym w Tell el-Amarna (EA 35), imię tego boga wspomniane jest w inskrypcji z Paleokastro (Pyła) pochodzącej z VII w., na której wymieniony jest Reszef o nie znanym bliżej, z powodu uszkodzenia tekstu, przydomku (*ršp š/...*)<sup>73</sup>. Istotniejsza jest inskrypcja z Kition z 341 r. mówiąca o ofierze dla „Reszefa Strzały” (*ršp ḥs*)<sup>74</sup>. Mają mu być złożone dwa *rwm*, co wbrew dawniejszym tłumaczeniom należy prawdopodobnie rozumieć jako dwa rogate zwierzęta, nie zaś dwa lwy czy też dwa ogniska na ołtarzu<sup>75</sup>. Takie rozumienie zgadza się z tradycyjną ikonografią tego bóstwa. Również sam epitet Reszefa wiąże się zapewne z jego charakterem wojownika i roznosiciela zarazy, o czym zresztą wspomniano w poprzednim rozdziale. Trudno tu widzieć przykład belomancji, jak tego chciał S. Iwry<sup>76</sup>, podobnie nieprzekonujący jest sugerowany jeszcze w XIX w. związek *ḥs* z hebrajskim słowem חַס (*ḥās*), „to, co na zewnątrz; ulica”, jako nie mający oparcia w cechach Reszefa<sup>77</sup>. Kolejne przykłady kultu Reszefa na Cyprze potwierdzają szczególnie funkcję bóstwa władającego chorobą, ponieważ regularnie był on łączony z Apollonem. I tak w inskrypcjach z Idalion (IV-III w.) Reszef pojawia się z przydomkiem (*h*)*mkl* i jest utożsamiany z Apollonem Ἄμυκλος<sup>78</sup>. W Tamassos natomiast Reszef zwany był *lhyts* (= Ἀλασιώτας)<sup>79</sup> oraz *lyyt* (= Ἐλείτας)<sup>80</sup>. Być może z Reszefem należy także wiązać bóstwo znane z królewskiej inskrypcji w Kition zwane *b'l 'z* (Pan Potęgi)<sup>81</sup>. W późniejszym okresie (do II w.) imię Reszefa pojawia się

<sup>73</sup> Caquot & Masson, „Deux inscriptions phéniciennes”, 295-300; tam też różne próby rekonstrukcji tekstu.

<sup>74</sup> KAI 32; zob. także M. G. Amadasi Guzzo, V. Karageorghis, *Fouilles de Kition – III. Inscriptions phéniciennes*, Nicosia 1977, A 2.

<sup>75</sup> *rwm* jest zapewne l. mn. od *arwīy* co w akadyjskim i arabskim oznacza „koziorożec”, w etiopskim zaś ogólnie „zwierzę”. Zob. Lipiński, *Dieux et déesses*, 187.

<sup>76</sup> Iwry, „New Evidence for Belomancy”, 31; za nim tę interpretację przyjął Albright, *Yahweh*, 121.

<sup>77</sup> Krytyka obu propozycji u Fulco, *The Canaanite God*, 49-51.

<sup>78</sup> KAI 38-40; pierwsza z inskrypcji = TSSI 3, 34; zob. Caquot & Masson, „Deux inscriptions phéniciennes”, 302-313. Co do przydomku bóstwa, to pochodzi on od miejscowości Amyklaj w dolinie Eurotas na Peloponezie, gdzie mieściła się znana świątynia Apollona zwana Amyklajonem, szerzej zob. KAI. *Kommentar*, 56; TSSI 3, 33 A13; E. Lipiński, „Resheph Amyklos”, w: *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, ed. E. Lipiński, (OLA 22, *Studia Phoenicia* V), Leuven 1987, 87-99. Inne poglądy na znaczenie (*h*)*mkl* ma Fulco, *The Canaanite God*, 52-54.

<sup>79</sup> RES 1213. Określenie boga zawiera w sobie dawną nazwę Cypru – Alaszija; więcej literatury na ten temat podaje: Lipiński, *Dieux et déesses*, 188.

<sup>80</sup> KAI 41 = RES 1212. Przydomek pochodzi zapewne od jakiejś nazwy miejscowości, być może od peloponeskiego Helos, zob. Fulco, *The Canaanite God*, 52.

<sup>81</sup> P. Xella, „La dieu B'L 'Z dans une nouvelle inscription phénicienne de Kition (Chypre)”, *SEL* 10 (1993), 61-70.

w imionach teoforycznych na Cyprze, w Egipcie i Kartaginie<sup>82</sup>. Śladem jego kultu jest także nazwa miasta Arsūf, późniejszej Apollonii<sup>83</sup>.

Przedstawione powyżej teksty i źródła ikonograficzne dają nam następujący obraz: Reszef to wojownicze bóstwo władające chorobami. Wzmianki o nim często pojawiają się w tekstach rytualnych. Dowodzi to popularności jego kultu, co wydaje się być dość naturalne w stosunku do bóstwa, którego zaniedbanie przy składaniu ofiar może skutkować śmiertelną chorobą. Może on ją zsyłać za pomocą śmiercionośnych strzał, lub poprzez dotknięcie swej ręki, bądź wprost pożerając swą ofiarę. Zarazem może on leczyć schorzenia, jak tego dowodzi wzmianka o nim w ugaryckim zaklęciu przeciw jadowi węży oraz występowanie Reszefa w tekstach egipskich. Zapewne ta dobroczynna strona działania Reszefa powodowała zwracanie się do niego w modlitwach i nazywanie jego imieniem całych dzielnic miast. Reszef ma także jakiś związek z boginią słońca Szapasz. Jeśli przyjmiemy etymologię wiążącą Reszefa z rdzeniem *\*r:šp* niosącym ideę płomienia, gorąca związek ów wydaje się całkiem oczywisty. Oto Reszef jest bóstwem ognia i wszelakiego żaru – zarówno słonecznego, jak i tego, który płonąc może także wewnątrz człowieka, czyli gorączki. Skutki obu mogą być jednak niszczycielskie i prowadzić do śmierci. Być może ma także jakiś związek z metalurgią, co też znajdowałoby świetne uzasadnienie w ognistym charakterze Reszefa<sup>84</sup>. Jest przy tym bóstwem popędliwym, skłonny do walki. Takie cechy charakteru do dziś w potocznych wyrażeniach wiążą się z wysoką temperaturą<sup>85</sup>. Powyższa etymologia wspiera także identyfikację Reszefa z Nergalem-Errą. Brak natomiast jednoznacznych dowodów na panowanie Reszefa w świecie umarłych. Świętym zwierzęciem Reszefa jest w zależności od kraju gazela, jeleń, lub koziół; ogólnie: zwinne zwierzę o dużym porożu. W źródłach cypryjskich Reszef jest identyfikowany z Apollonem, co zdaje się wypływać z podobieństwa we władaniu chorobą.

Po zapoznaniu się z obrazem Reszefa występującym w bliskowschodnich wierzeniach, pora przyjrzeć się biblijnym tekstom, w których pojawia się imię tego bóstwa (Pwt 32,24; 1 Krn 7,25; Jb 5,7; Ps 76,4; 78,48; Pnp 8,6<sup>x2</sup>; Ha 3,5). Oczywiście szczególnie interesować nas będą te urywki, w których odnaleźć

<sup>82</sup> Zob. Fulco, *The Canaanite God*, 54-55; Xella, „Resheph”, 1328; Lipiński, *Dieux et déesses*, 188.

<sup>83</sup> Zob. ostatnie pełne opracowanie dotyczące nazwy tej miejscowości wraz z bibliografią: S. Izre'el, „Arsuf: The Semitic Name of Apollonia”, w: *Apollonia – Arsuf. Final Report of the Excavations, vol. I: The Persian and Hellenistic Periods*, ed. I. Roll, O. Tal, (Tel Aviv University. Sonia and Marco Nadler Institute of Archeology. Monograph Series 16), Jerusalem 1999, 63-75.

<sup>84</sup> Zob. kontrowersyjny artykuł S. Dalley, „Near Eastern Patron Deities of Mining and Smelting in the Late Bronze and Early Iron Ages”, *Report of the Department of Antiquities, Cyprus* (1987), 61-66; związek Reszefa z metalurgią zdaje się popierać Handy, „Resheph”, *ABD*.

<sup>85</sup> Np.: człowiek o płomiennym temperamencie, w gorącej wodzie kąpany, z gorącą głową, gorączkrewisty itp.

można ślady osobowego pojmowania Reszeffa jako Władcy Choroby. Analizować należy jednak również i pozostałe przykłady, ponieważ także z nich możemy wyciągnąć pewne wnioski pomocne w naszych rozważaniach.

Pierwszy z wersów (Pwt 32,24) należy do tzw. Pieśni Mojżesza, gdzie wymienione są nieszczęścia, które spadną na Izraelitów, jeśli nie będą wierni przyrzeczeniu zawartemu z Jahwe. Czy רשף (*rešef*) jest w tym kontekście potraktowany osobowo, czy też jest to tylko określenie choroby? Wydaje się, że pierwotnie רשף (*rešef*) oznaczał tu po prostu syro-kananejskie bóstwo. Świadczy o tym zwrot mówiący, że ma on „pożreć” (לחם, *lhm*) swe ofiary. Natychmiast przypomina się w tym miejscu cytowany powyżej list z Mari, również mówiący o pożarciu przez bóstwo ludzi i zwierząt<sup>86</sup>, czy też zbliżone biblijne wzmianki o Pierworodnym Śmierci i Słabości. Podobnie atak mezopotamskiego Namtara oraz pomniejszych demonów często określano jako „pożarcie” chorego człowieka. Kolejną karą, jaka ma spaść na łamiących przyrzeczenie jest Przerażenie (אִמָּה, *'emāh*) (w. 25), które – jak to powyżej przedstawiono – także ma demoniczne konotacje. Wreszcie obraz samego Jahwe jako Boskiego Łuczniaka (w. 23) wprowadza nas bez wątpienia w świat mitycznych skojarzeń<sup>87</sup>. Nie ma zatem wątpliwości, że biblijny רשף (*rešef*) w Pwt 32,24 nosi cechy syryjskiego boga Reszeffa. Widząc zależność Pwt 32,24 od mitologii Syrii i Kanaanu, A. Caquot twierdzi, że w omawianym tekście przedstawione są skrzydlate demony kroczące w niszczycielskim orszaku Jahwe<sup>88</sup>. Jest to jednak teza nazbyt daleko posunięta, trudno bowiem mówić o pełnej personifikacji „głodu” (רָעָב, *rā'āb*) czy „miecza” (חֶרֶב, *herēb*) (w. 23-24) nawet, jeśli niosą one skojarzenia z jakimiś bóstwami. Również drapieżne zwierzęta nie muszą mieć bezpośredniego związku z wyobrażeniami mitycznymi. Taka niejednorodność tekstu, w którym jedne nieszczęścia traktowane są osobowo i ewidentnie wiążą się ze światem mitów, inne zaś wydają się być pozbawione takich skojarzeń wynika ze skomplikowanego procesu powstawania Pieśni Mojżesza. Jest ona zapewne utworem bardzo starym (X-VIII w.), jednak następnie kilkakrotnie przeredagowanym<sup>89</sup>. Kolejni redaktorzy starali się „demitologizować” zastany tekst. Proces ten można hipotetycznie rekonstruować w następujący sposób: wyobrażenia zbliżone do wierzeń syryjskich służyły za podstawę obrazu przedstawionego w Pwt 32,24. Przedstawienie Jahwe jako łuczniaka (w. 23) w bezpośrednim sąsiedztwie „pomoru” (אִמָּה, *qetēb*), „żaru [gorączki] (Reszeffa)” (רשף, *rešef*), a prawdopodobnie również „przerażenia” (אִמָּה, *'emāh*) jasno wskazuje, że w tle tekstu biblijnego jawią się postacie znane z wierzeń syro-kananejskich i mezo-

<sup>86</sup> Zob. rozdział I, paragraf „Ręka Jahwe”.

<sup>87</sup> Zob. rozdział I, paragrafy „Jahwe – Wojownik” i „Jahwe – Władca istot nadludzkich”.

<sup>88</sup> Caquot, „Sur quelques demons”, 59. Podobnie uważa Fulco, *The Canaanite God*, 56-57.

<sup>89</sup> Szerzej o datowaniu Pwt 32,24 w rozdziale I w części dotyczącej obrazu Jahwe – Wojownika.

potamskich. Kolejni redaktorzy starali się jednak złagodzić ten nazbyt politeistyczny obraz, stąd na przykład „głód” (רָעָב, *rā'āb*) czy „miecz” (הֶרֶב, *hereb*) pozbawione są jakiegokolwiek cech osobowych. Zatem plagi zatraciły swe pierwotne, demoniczne cechy. Najbliżej swego boskiego pierwowzoru pozostał Reszef pożerający ofiary, jednak nawet on ma przede wszystkim obrazować chorobę grożącą łamiącym przymierze. Wydaje się więc, że w pierwotnej wersji rzeczywiście mieliśmy do czynienia z opisem demonicznego orszaku Jahwe, jednak dla kolejnych redaktorów biblijnych (na pewno dla Deuteronomisty) taki obraz nazbyt bliski był politeizmowi sąsiednich ludów.

Taką tezę potwierdza analiza starożytnych tłumaczeń Biblii. Nieoczekiwanie niemal zawsze tłumaczą one רֶשֶׁף (*rešef*) przez „ptak / ptaki”. LXX oddaje tekst hebrajski mówiący o pożarciu niewiernych przez Reszefa przez „βρώσει ὄρνιθων”, a zatem „jedzącymi” są ptaki. Podobnie ma Vg tłumacząc omawiany urywek przez *et eos devorabunt aves* oraz przekład Aquili („βεβρωμένοι πτηνῶν”) i targum Onkelosa („ואכילי עופ”, „w'kjlj 'wp”). Inaczej jednak mówi Peszitta, która ma jako narzędzia kary Jahwe „męczarnie głodu i żar gorączki”. Ciekawą propozycję wyjaśnienia tłumaczenia רֶשֶׁף (*rešef*) przez „ptak / ptaki” w LXX dał niedawno E. Lipiński. Podstawą jego rozważań jest podkreślenie identyfikacji Reszefa z egipskimi bóstwami Montu i Horusem<sup>90</sup>. Obaj ci bogowie przedstawiani byli bądź to jako postacie ludzkie z głową sokoła / jastrzębia, bądź też wprost jako te ptaki. E. Lipiński uważa, że w aleksandryjskim środowisku tłumaczy Septuaginty znana była ta identyfikacja, stąd chcąc wykluczyć z Biblii obraz obcego boga, a zarazem pozostać w jakiś sposób wiernymi tekstowi oryginalnemu, greccy translatorzy zamiast boga Reszefa umieścili w tekście egipskie wyobrażenie tego bóstwa. Chcąc przy tym uniknąć skojarzeń z pogańskim bogiem, nie użyli greckiego słowa „sokół” (λέραξ albo βῆξ), lecz ogólnego określenia „ptak” (ὄρνις)<sup>91</sup>. Obraz Reszefa-ptaka był najwyraźniej mocno zakorzeniony w mentalności diaspory egipskiej, skoro w hebrajskim tekście Księgi Syracha (Syr 43,17) lecący śnieg przyrównany jest do Reszefa<sup>92</sup>. Nawet w Talmudzie Babilońskim znaleźć można obraz רֶשֶׁף (*rešef*) jako ptaka, jed-

<sup>90</sup> E. Lipiński, „R<sup>e</sup>šāfīm : From Gods to Birds of Prey”, w: *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt*, ed. A. Lange, H. Lichtenberger, D. Romheld, (BZAW 278), Berlin – New York 1999, 257-258; Tam też literatura.

<sup>91</sup> Tamże, 258.

<sup>92</sup> Tekst znaleziony na Masadzie mówi wyraźnie: „Jak Reszef jego (=Jahwe) śnieg leci” (כַּרְשֵׁף יַפְרֵחַ שְׁלֹגוֹ; *kršp wprh šlgw*). Tekst z genizy kairskiej jest nieco odmienny: „Jak Reszefa rozsypuje (Jahwe) swój śnieg” (כַּרְשֵׁף יִפֵּחַ שְׁלֹגוֹ; *kršp jnjp šlgw*). Zob. P. C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts by...*, (VTS 68), Leiden - New York - Köln 1997, 172. LXX ma zgodnie z przewidywaniami w miejsce רֶשֶׁף (*rešef*) wyraz πτείνῶν, czyli „ptaki”.

nak bywa, że jest on demonem siedzącym na dachu<sup>93</sup>. Ten drugi obraz dowodzi połączenia dwóch tradycji translatorskich: aleksandryjskiej widzącej w Reszefie ptaka i – nazwijmy ją umownie – wschodniej, postrzegającej Reszefa jako złego ducha przynoszącego choroby. Świadectwem tej drugiej tradycji jest Peszitta z jej „żarem gorączki”. Oczywiście obraz „wschodniej” tradycji translatorskiej bliższy był pierwotnemu znaczeniu biblijnego רשף (*rešef*) wiążącego się z bogiem Reszefem. Zarazem jednak przynajmniej dla części tłumaczy, szczególnie tych z Aleksandrii, nazbyt niebezpieczne wydawało się takie osobowe traktowanie Reszefa. Przywoływało ono bowiem wyobrażenie szeroko czczonego pogańskiego boga, co z pewnością nie było celem ściśle już monoteistycznych Żydów aleksandryjskich. Najwyraźniej złagodzenie mitycznych skojarzeń w wyniku prac Deuteronomisty uważano w Aleksandrii za zbyt ograniczone. Stąd też pojawił się w tłumaczeniu „ptak”, być może pośrednio nawiązujący do egipskiego utożsamienia Reszefa z Montu i Horusem.

W ten sposób możemy śledzić proces odchodzenia od osobowego traktowania biblijnego רשף (*rešef*) w Pwt 32,24. Pierwotnie prawdopodobnie oznaczał on boga Reszefa w towarzystwie innych demonicznych chorób. Następnie, w wyniku prac redaktorskich, ograniczono mityczne konotacje, a wreszcie tłumacze LXX starali się zupełnie zatrzeć jakiegokolwiek związek z pogańskim bóstwem.

W przypadku ostatniego z omawianych miejsc – Ha 3,5 – nie napotkamy na aż tak skomplikowany proces. Wers ten mieści się w większej perykopie (Ha 3,3-15) opisującej przybycie Jahwe na ratunek swemu pomazańcowi. Obok siedzącego postrach wśród nieprzyjaciół Boga kroczą Zaraza (רבר, *deber*, Deber) oraz Żar [gorączki] (רשף, *rešef*, Reszef). Obie choroby są wyraźnie uosobione, idą one jedna przed, a druga za Jahwe stanowiąc jego złowrogą orszak<sup>94</sup>. Powyżej już wspominaliśmy, że Zaraza prawdopodobnie także ma swój odpowiednik wśród bóstw bliskowschodnich, a i w Biblii otrzymuje wyraźne cechy demoniczne w Ps 91,6<sup>95</sup>. Przy tak oczywistej personifikacji hebrajskiemu czytelnikowi łatwo musiało się narzucać skojarzenie z bóstwami lub demonami znanymi z sąsiednich religii. Być może był to zamierzony zabieg literacki mający wykazać wyższość Jahwe nad innymi bóstwami, które zostały sprowadzone do rangi demonów? W każdym razie wskazuje to na ugruntowaną monolatrię. Wydaje się, że taki obraz dobrze pasuje do przełomu VII i VI w. Z tego właśnie czasu pochodzi Ha 3, choć być może sięga on swymi korzeniami wcześniejszego okresu<sup>96</sup>. Zatem TM bez żadnych wątpliwości maluje obraz pomniejszych bóstw

<sup>93</sup> Talmud Babiloński: *Pesachim* 111b: „Imieniem demonów zamieszkujących dachy jest *rišpē*’ (רשפא)”; w midraszu *Szemat Rabba* (*Exodus Rabba*) 12: to „ptaki” (*ha-’ōfōt*; חפפ).  
<sup>94</sup> Zob. Caquot, „Sur quelques démons”, 57-58.

<sup>95</sup> Zob. w rozdziale I w części dotyczącej obrazu Jahwe – Władcy istot nadludzkich.

<sup>96</sup> Szerzej o datowaniu Ha 3,5 w rozdziale I w części dotyczącej obrazu Jahwe – Władcy istot nadludzkich.

podporządkowanych Jahwe, co w oczywisty sposób sprzeczne jest z monoteizmem. Oczywiście takie podejście nie mogło zyskać akceptacji starożytnych biblijnych tłumaczy. Stąd też Vg oddaje רשף (*rešef*) przez *diabolus*, dając w miejsce pogańskiego bóstwa głównego przeciwnika Boga. Również greccy tłumacze Księgi Habakuka ewidentnie mieli problemy z – w ich mniemaniu nieortodoksyjnym – obrazem Reszefa. Dlatego też LXX zrzęcznie uchyla się od trudnego obowiązku przetłumaczenia רשף (*rešef*), natomiast inna grecka wersja, tak zwany kodeks Barberiniego, buduje cały opis: „τὰ μέγιστα τῶν πετεινῶν”, czyli „największe ze stworzeń skrzydlatych”<sup>97</sup>. Widać więc, że translatorzy próbowali oddać רשף (*rešef*) przez wyraz, bądź wyrażenie, któreby nie nasuwało skojarzeń z obcymi bóstwami lub demonami. Wyraźnie zmieniły się wyobrażenia o niebiańskim dworze Jahwe i nie było już tam miejsca dla Reszefa – rozsiciela zarazy.

Kolejnym biblijnym wersem, w którym dostrzega się boga Reszefa jest Jb 5,7. Mówi on, że tak jak losem człowieka jest boleść, tak losem בני רשף (*b<sup>e</sup>nē rešef*, czyli „synów Reszefa”) jest unosić się do góry. Jak zatem przetłumaczyć w takim kontekście ów wyraz רשף (*rešef*)?. Kim są „synowie Reszefa”? W tekstach ugaryckich brak wzmianek o potomstwie Reszefa. M. Pope rozważa wobec tego możliwość wynikającą z łąčeniem Reszefa z Nergalem i widzi w בני רשף (*b<sup>e</sup>nē rešef*) demony wychodzące ze świata umarłych na ziemię i niosące ludziom zarazę<sup>98</sup>. Ów ruch z czeluści podziemia do góry miałby więc charakteryzować demony choroby, które jednocześnie byłyby traktowane jako synowie Reszefa. Oczywiście słabością tej tezy jest, jak to powyżej staraliśmy się wykazać, błędne założenie, że Reszef jest władcą podziemia. Zatem i demony podporządkowane Reszefowi nie muszą wzlatywać do góry, by dostać się na ziemię. Pozostaje jednak problemem, czy można demony choroby traktować jako potomstwo boga, który tą chorobą włada? Takie rozumienie zdaje się potwierdzać, wspomniane już w poprzednio, jedno z ugaryckich zaklęć przeciwko duchom przynoszącym choroby. Na samym początku znajduje się prośba do Bala, by ten zatrzymał strzały Reszefa (*KTU* 1.82:3). W połowie zaklęcia znajdują się bardzo interesujące dla nas wyrażenia (w. 23-24), choć niestety tekst jest uszkodzony i jego tłumaczenie niepewne:

<sup>97</sup> Zob. szerzej: E. M. Good, „The Barberini Greek Version of Habakkuk III”, *VT* 9 (1959), 9-30.

<sup>98</sup> Pope, *Job*, 43; zarazem jednak widzi on związek z obrazem Reszefa – lucznika i dopuszcza możliwość tłumaczenia „synów Reszefa” przez „strzały”, o czym niżej. Ku obrazowi demonów wychodzących z podziemia przychyliła się również Fulco, *The Canaanite God*, 58-59. Wcześniej widział w „synach Reszefa” uskrzydłone demony Caquot, „Sur quelques démons”, 60, jednak nie porównywał tego wyrażenia z innymi tekstami bliskowschodnimi.

- 23 [I niechaj] synowie Choroby (*bn. htt.*) obróćą się,  
 [niechaj] synowie Choroby (*bn. htt.*) [od]lećą [...]  
 24 [Niechaj oni ob]róćą się jak drzewi,  
 niechaj oni odpłyną jak (woda w) kana[le].<sup>99</sup>

Kim jednak jest „Choroba” (*htt*)? Czy można identyfikować ją (jego?) z Reszefem? Wydaje się to możliwe, przecież Reszef jest Władcą Chorób. Co prawda niemal każde starożytne bóstwo mogło wyrazić swe niezadowolenie czy gniew na człowieka poprzez zesłanie nań choroby, jednak mało prawdopodobnym jest by w takiej sytuacji demony niosące chorobę nazywano synami danego bóstwa. Dlaczego zresztą nie pojawia się po prostu imię zagniewanego boga? Widocznie w przekonaniu autora omawianego zaklęcia, sama nazwa „Choroba” wystarczająco dobrze charakteryzowała istotę, aby nie było wątpliwości z jej identyfikacją. Na ile pozwala nasza znajomość panteonu starożytnej Syrii, takie określenie pasuje właśnie do Reszefa. Problemy jednak stwarza nieco wcześniejszy wers odnoszący się również do demonów:

- 13 Wracajcie, wracajcie stworzenia Ho[rona] (*bnt. h/rn./*),  
 [stworzenia...]<sup>100</sup>

Wprawdzie imię Horona jest w tym wersie uszkodzone, jednak jego rekonstrukcja nie nastęrczyła wydawcom tekstu kłopotów, bowiem to samo imię pojawia się jeszcze dwukrotnie w wersach 27 i 41. Horon był pomniejszym syryjskim bogiem, mistrzem demonów. Czy zatem „synowie Choroby” to potomkowie Horona, czy też Reszefa? Nie wyjaśniają tego dwa wyrażenia występujące w wersie 18 mówiące o „stworzeniach Niepokoju” (*bnt. š's.*) oraz „stworzeniach Szaleństwa” (*bnt. hr\*p.*). Z pewnością są to również demony sprowadzające choroby. Niestety nie wiemy, z kim należy łączyć te istoty. Jeśli przyjąć, że mowa o Reszefie jako ojcu demonicznych chorób, wówczas בני רשף (*b<sup>e</sup>nē rešef*) uzyskiwaliby dobrą paralelę w „synach Choroby” i oznaczaliby skrzydlate demony. Przyjmując takie rozwiązanie należałoby widzieć w Jb 5,7 wyraźny ślad wierzeń syro-kananejskich. Jeśli jednak *KTU* 1.82 widzi w „synach Choroby” i innych podobnych istotach demony związane z Horonem, wówczas nie można w bezpośredni sposób użyć tekstu ugaryckiego do naświetlenia biblijnego miejsca. Nie wydaje się przy tym właściwą ucieczka od problemu w identyfikację obu bogów. Nawet jeśli niekiedy można o niej mówić<sup>101</sup>, to z pewnością w omawianym tekście oba bóstwa są traktowane jako dwie odrębne istoty

<sup>99</sup> de Moor & Spronk, „More on Demons”, 245; inną propozycję tłumaczenia przedstawia *CRALTU* 377.

<sup>100</sup> Tekst za de Moor & Spronk, „More on Demons”, 242-243; inne zdanie ma *CRALTU* 376.

<sup>101</sup> Tak np.: Dahood, „Ancient Semitic Deities”, 82; Nakata, *Deities in the Mari Texts*, 207.

boskie. Ponadto wydaje się mało prawdopodobne, by nader pobożny Elifaz (bowiem omawiany wers należy do pierwszej z jego mów), chcąc przekonać Joba o wielkości i sprawiedliwości Jahwe, odwoływał się w swej argumentacji do nieortodoksyjnych wierzeń pochodzących od sąsiadów<sup>102</sup>. W czym mógłby pomóc Jobowi w zrozumieniu jego położenia obraz demonów wychodzących z podziemia? Byłoby to tym bardziej zadziwiające, że podstawową tendencją autorów biblijnych jest raczej demitologizowanie wykorzystywanych obcych wierzeń. Możliwe natomiast jest pojawienie się elementów wierzeń syrokananejskich w zwrotach przysłowiowych, a na taki wygląda Jb 5,7. Czy jednak w takiej sytuacji można mówić o osobowym traktowaniu בני רשף (*b<sup>e</sup>nē rešef*)? Czy raczej nie są oni już tylko częścią formuły, która zatraciła swe pierwotne, mityczne znaczenie? Jeśliby zatem przyjąć, że sam wers mówi o „synach Reszefa”, jako o demonach choroby na podobieństwo wierzeń syryjskich, to kontekst wskazuje, iż weszli oni w skład przysłowiowego wyrażenia, w którym utracili cechy osobowe. Należy zatem stwierdzić, że teza M. H. Popa widząca w בני רשף (*b<sup>e</sup>nē rešef*) demony, nawet po eliminacji domniemanego władania przez Reszefa światem umarłych, pozostaje jedynie mało prawdopodobną hipotezą zależną od interpretacji KTU 1.82. Słusznym wydaje się więc poszukiwanie innych koncepcji zawierających większą dozę pewności.

Jedną z propozycji jest sięgnięcie do wersji proponowanych przez LXX i Vg. Jak zwykle tłumaczą one רשף (*rešef*) przez „ptaki”. Ścisłe rzecz biorąc LXX ma νεοσσολ δὲ γυπὸς („młode sępa”), a Vg *avis* („ptak”). Niektórzy spośród współczesnych badaczy podążają tym tropem. Typowym przykładem jest F. Horst autor komentarza do Księgi Joba z serii *Biblischer Kommentar*. Podkreślając, iż Reszef jest władcą upału i suszy, sugeruje on, że przez to jest również jest bogiem słońca. W mitologii greckiej synowie słońca – Heliosa wznosili się ku niebu. Podaje tu jako przykłady Faetona i Ikara (choć ten ostatni chyba nie jest najlepiej dobrany, wszak jego ojcem był Dedal!). Stąd zdaniem F. Horsta w Jb 5,7 mowa jest o ptakach, których naturą jest wznoszenie się w górę<sup>103</sup>. Rekonstruuje on w ten sposób bieg myśli autorów starożytnych tłumaczeń. Jednak taka interpretacja aż roi się od nieścisłości. Przede wszystkim należy podkreślić, że Reszef jest wprawdzie płomienistym bogiem żaru i gorączki, lecz nigdy nie pojawia się jako bóg słońca<sup>104</sup>. Jedynie raz, jak to wyżej już przedstawiliśmy, otwiera przed zachodzącym słońcem bramy podziemia (KTU 1.78:2-4). W panteonie ugaryckim boginią słońca jest Szapasz, odpowiednik

<sup>102</sup> W okresie po niewoli babilońskiej, a wtedy właśnie powstaje cykl dialogów z Księgi Joba (tak uważa absolutna większość komentarzy), używanie terminów „ortodoksyjny” i „nieortodoksyjny” w kontekście monoteistycznego jahwizmu wydaje się być uprawnione.

<sup>103</sup> Horst, *Hiob*, 81-82.

<sup>104</sup> Błędne przedstawianie Nergala – Reszefa jako bóstwa solarnego krytykował Schretter, *Alter Orient und Hellas*, 99.

mezopotamskiego Szamasza. Zatem utożsamianie Reszeфа ze słońcem jest bezpodstawne. Ponadto nieuzasadniony przeskok z mitologii starożytnej Syrii do mitologii greckiej wzbudza wiele wątpliwości. O ile identyfikacja bóstw babilońskich i ugaryckich na ogół opierała się na wspólnych cechach porównywanych bogów, podobnym świecie wierzeń semickich, zbliżonej mentalności, wreszcie na tysiącletnich sąsiedztwa, o tyle łączenie z bogami greckimi, szczególnie częste w okresie hellenistycznym, obarczone jest znacznym ryzykiem. Najlepszym tego przykładem jest zaskakująca identyfikacja głównego boga Tyru Melkarta z herosem Heraklesem. Nie wyklucza to oczywiście niekiedy bardzo istotnych wskazówek, jakie daje porównywanie bogów i ich cech z różnych kręgów kulturowych, skłania jednak do daleko posuniętej ostrożności<sup>105</sup>. Nawet jednak, jeśli uznać połączenie dwóch różnych mitologii przez F. Horsta za dopuszczalne, i tak jego argumentacja napotyka na kolejne przeszkody. Wszak ani Faeton, ani Ikar nie byli ptakami, lecz ludźmi. Dlaczego więc mają potwierdzać tłumaczenie רשף (*rešef*) jako „młodego sępa”? Wreszcie trudno obronić preferowanie tłumaczenia – nawet najbardziej szacownego – ponad tekst oryginalny, jeśli jest to oparte na wątpliwej rekonstrukcji skojarzeń translatorów. W tym zatem przypadku, choć tłumaczenie wydaje się dobrze wiązać z kontekstem nie można go zaakceptować, ponieważ poza świadectwem LXX i Vg brak jest argumentów, które by potwierdzały taką interpretację. Sam zaś sposób dowodzenia kryje w sobie wiele nieścisłości.

Ciekawą odmianę tezy, że w Jb 5,7 mowa jest rzeczywiście o ptakach przedstawił W. F. Albright. Nie usiłuje on widzieć w Reszeфie boga słońca, lecz koncentruje się na podstawowej cesze syryjskiego bóstwa i przedstawia je jako Władcę Zarazy. Ponadto według tego autora Reszeф jest również panem świata umarłych, co najpewniej należy odrzucić. Nie stąd jednak wypływa podstawowa słabość tezy W. F. Albrighta. Uważa on, że בני רשף (*b<sup>n</sup>e rešef*) to sępy, które krążą nad ofiarami zarazy. Dla poparcia swej tezy przywołuje on wyrażenie

<sup>105</sup> Nawet jeśli przyjąć tezy mówiące o pochodzeniu kultury greckiej od cywilizacji bliskowschodnich i postrzegać kulturę minojską i mykeńską jako peryferyjne kultury Wschodu, to należy zauważyć, że związki silne w 2 tys. nie musiały przetrwać do 1 tys. Także – bez wątpienia wyrażone – zależności greckiej cywilizacji okresu archaicznego od Wschodu (zob. np. W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge 1992; M. L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997) nie uzasadniają jednak bezkrytycznego zestawiania dowolnych elementów religii greckiej i wierzeń bliskowschodnich, jak to uczynił F. Horst. Nie sposób wszak mówić o pełnej wspólnotocie kulturowej klasycznej Grecji i Bliskiego Wschodu. Co więcej, znaczna część połączeń greckich bogów z bóstwami Lewantu ma pochodzenie dopiero hellenistyczne, jak choćby wspomniany związek Melkarta z Heraklesem. Zresztą ich utożsamienie w 2 tys., a więc w okresie, gdy Grecja i Wschód mogły tworzyć jeden krąg kulturowy w ogóle nie byłoby możliwe, ponieważ Tyr był wówczas małą wioską i z pewnością nikt w Grecji o Melkarcie nie słyszał.

בנות ישנה (*b<sup>e</sup>nôt ja'ânâh*, Jb 30,29). Jest to określenie strusi, jednak kontrowersyjne jest pochodzenie tego zwrotu. W. F. Albright sugeruje, że wywodzi się on od arabskiego *wa'nah*, czyli „pustynia”, co dawałoby „córki pustyni”, a więc dobrą paralelę do „synów Reszeza”<sup>106</sup>. *BDB* jednak, choć dopuszcza taką możliwość, opowiada się za tradycyjną etymologią, wedle której rdzeń *ן* (*j'n*) niesie w sobie ideę chciwości, żarłoczności, żądzy i bliższy jest syryjskiemu przymiotnikowi „żądny”, „łakomy” (*ja'nâ, ja'in*)<sup>107</sup>. Zatem strusie byłyby nie „córkami pustyni”, lecz „córkami łakomstwa, żarłoczności”. Jednak na przykład H. Tur-Sinai w swym komentarzu do Księgi Joba<sup>108</sup>, a także słowniki Zorella oraz *HAL*<sup>109</sup> popierają etymologię proponowaną przez W. F. Albrighta. Niezależnie od poprawności paraleli „synów Reszeza” i „córek pustyni” można przyjąć, że *בני רשף* (*b<sup>e</sup>nê rešef*) to rzeczywiście sępy, a cechą ich jest wlatywanie w górę i krążenie nad chorymi, bądź umierającymi ludźmi, co dobrze pasowałoby do kontekstu. Problemem jednak jest fakt, że nigdzie w mitologii syryjskiej sępy, ani żadne inne ptaki, nie są nazywane „synami Reszeza”. Nie przekonuje argument podawany przez W. F. Albrighta, że godłem babilońskiego boga Ilbazy (który ma być inną formą Nergala jako boga wojny) była głowa sępa<sup>110</sup>. Nie dość, że sięgamy tu do Mezopotamii, a nie do Syrii, to jeszcze mamy do czynienia ze zbyt długim łańcuchem identyfikacji i powiązań: od boga wojny Ilbazy, poprzez bóstwo podziemia Nergala, utożsamianego z nim Władcę Zarazy Reszeza, aż po biblijnych „synów Reszeza”. Wydaje się, że tak rozbudowane łączenie różnych bóstw nie może być brane pod uwagę przy wyjaśnianiu znaczenia *בני רשף* (*b<sup>e</sup>nê rešef*).

Kolejną możliwością tłumaczenia wyrazu *רשף* (*rešef*) w Jb 5,7 są „iskry”. Ta wersja doskonale zgadza się z najczęściej przyjmowaną etymologią słowa *רשף* (*rešef*). Iskry rzeczywiście można potraktować jako ulatujących ku górze synów „płomienia – Reszeza”, choć w tekstach bliskowschodnich brak takiego obrazu. Oczywiście nie należy tu zwracać uwagi na polski rodzaj gramatyczny rzeczownika „iskry”, który wskazywałby na „córki”. W języku hebrajskim „iskra”, czyli *כידוד* (*kidôd*), jest rodzaju męskiego. Można więc przypuszczać, że autor biblijny użył w tym miejscu wyrazu *רשף* (*rešef*) w jego najpierwotniejszym znaczeniu związanym z „płomieniem”, „żarem”. Czy jednak uosobienie iskier wiąże się z wyobrażeniami mitycznymi, czy też jest tylko literackim zwrotem – nie sposób stwierdzić. W Biblii bowiem można spotkać się z podobnymi wyrażeniami, które z pewnością nie wskazują na osobę, lecz na przedmiot. Na przykład w tej samej Księdze Joba strzała jest nazwana „synem łuku” (*בן־קשת*, *ben-qāšet*) (Jb

<sup>106</sup> Albright, „Mesopotamian Elements”, 150.

<sup>107</sup> *BDB* 419.

<sup>108</sup> H. Tur-Sinai (Torczyner), *The Book of Job*, Jerusalem 1957, 434.

<sup>109</sup> *HAL* 402; Zorell 134.

<sup>110</sup> Albright, „Mesopotamian Elements”, 150.

41,20). Podobnie w Księdze Lamentacji strzały to „synowie jego (czyli Boga) kołczanu” (בְּנֵי אֶשְׁפָּתָי, *b<sup>n</sup>ē ’ašpātō*) (Lm 3,13). Również gwiazdy z konstelacji Niedźwiedzicy są nazwane po prostu „synami Niedźwiedzicy” (עֵשׂ עַל-בְּנֵיהָ, *’ajiš ’al-bānēhā*) (Jb 38,32). Dodać trzeba, że całość mowy Elifaza wskazuje na wypowiedź głęboko ortodoksyjną, w której raczej dziwne byłoby świadome umieszczanie bóstw zwalczanych przez jahwizm. Należy zatem stwierdzić, że przyjmując tłumaczenie „synów Reszeffa” przez „iskry” nie sposób jasno rozstrzygnąć, czy autor biblijny miał na myśli obraz wciąż czczonego Reszeffa, czy też użył przysłowiowego zwrotu będącego figurą literacką, w której pojawiał się syro-kananejski bóg płomienia i żaru, czy też wreszcie w tym wypadku רֶשֶׁף (*rešef*) w ogóle nie wiąże się z bogiem Reszeffem, a jedynie znaczy „płomień”, „ogień”. W świetle powyższych rozważań najbardziej prawdopodobną wydaje się druga hipoteza. Na jej korzyść zdaje się przemawiać także czas powstania Jb 5,7 (koniec VI-V w), kiedy to należy się spodziewać rozwoju monoteizmu wśród elit żydowskich, jednak – jak to zostało powyżej wykazane przynajmniej w odniesieniu do autora dialogów Księgi Joba – nie jest to proces zamknięty. Oczywiście przyjęcie takiej hipotezy nie jest ostatecznym rozstrzygnięciem problemu<sup>111</sup>.

Jeszcze innym tropem podążają bowiem ci, którzy widzą w „synach Reszeffa” strzały, opierając się na obrazie boga – Łucznika oraz znaczeniu wyrazu רֶשֶׁף (*rešef*) w Ps 76,4, o czym niżej<sup>112</sup>. Jednak teza ta ma takie same mankamenty, jak poprzednia. Nie sposób bowiem ustalić, wobec braku innego starożytnego tekstu nazywającego strzały „synami Reszeffa”, czy Jb 5,7 traktuje personifikację dosłownie, czy też jest to tylko figura literacka, w której nawiązanie do boga Reszeffa jest już w dużej mierze zatarte. Powyżej przedstawiliśmy takie wyrażenia opisujące strzały jak „syn łuku”, czy też „synowie kołczanu”, co dowodzi funkcjonowania podobnych zwrotów w języku hebrajskim bez rzeczywistej personifikacji. Ponieważ jednak postrzeżenie „synów Reszeffa” jako strzał w żaden sposób nie wiąże się ze znaczeniem rdzenia \*ršp („płomień”, „żar”), należy przyjąć, że nawet jeśli tekst biblijny nie traktuje tej personifikacji dosłownie, to u korzeni takiego zwrotu leży obraz boga Reszeffa.

Podsumowując rozważania nad użyciem רֶשֶׁף (*rešef*) w Jb 5,7 za najbardziej prawdopodobne należy uznać postrzeżenie „synów Reszeffa” bądź to jako „iskry”, bądź też „strzały”. Wydaje się również, że jest to już tylko literacki zwrot nie świadczący o praktykowaniu kultu Reszeffa przez Izraelitów w czasach powstawania omawianego wersu (koniec VI – V w.). Zarazem jednak dowodzi to znajomości tego bóstwa i jego cech (bóstwo płomienia i żaru roznoszące zarazę przy pomocy strzał) w starożytnym Izraelu.

<sup>111</sup> Por. *BT*, *BP*, *BDB* 121; Zorell 791.

<sup>112</sup> Lipiński, „R<sup>s</sup>šāfm”, 255. Wcześniej niejasno sugerował taki obraz Pope, *Job*, 43.

Następnym wersem, w którym pojawia się wyraz רשף (*rešef*) jest Ps 76,4. Występują w nim רשפי־קשת (*rišfē qāšer*), czyli – jeśli dosłownie tłumaczyć – „reszefy łuku”. Komentatorzy albo uważają, że mowa jest o piorunach i jest to literacki opis strzał<sup>113</sup>, albo wychodząc od pierwotnego znaczenia rdzenia \*ršp widzą tu od razu płonące strzały nie wiążąc ich z bogiem Reszefem<sup>114</sup>. Niezależnie od tego, które z tłumaczeń przyjmiemy (autor skłania się ku pierwszej koncepcji), potwierdzają one przyjętą w niniejszej pracy etymologię wiążącą רשף (*rešef*) z ogniem. Wszak pioruny bez wątplenia mają płomienistą naturę i często są określane jako ogień spadający z nieba, zaś płonące strzały w oczywisty sposób pasują do proponowanej etymologii. Czy w tle całego wyrażenia pojawia się obraz Reszefa – Łucznika roznoszącego za pomocą swych płomienistych strzał zarazę<sup>115</sup>, nie sposób odpowiedzieć. Takie skojarzenie autora biblijnego jest możliwe, wydaje się jednak, że w przypadku Ps 76,4 wyraz רשף (*rešef*) pojawia się już bez bezpośredniego związku z bogiem Reszefem i raczej funkcjonuje jako mniej, lub bardziej wyszukane literacko określenie strzały. Jeśli przyjąć proponowane, stosunkowo późne datowanie Psalmu<sup>116</sup>, należałoby uznać, że w jahwistycznych kręgach powygnaniowych wyraz רשף (*rešef*) przestał być wprost łączony z imieniem boga Reszefa.

Kolejnym fragmentem jest Ps 78,48. Opisane są tam cuda, które dokonały się podczas wyjścia z niewoli egipskiej. Tekst jednoznacznie wykazuje zależność od Księgi Wyjścia. TM Psalmu 78,48 mówi o trzodach Egipcjan, które zostały zniszczone przez בָּרָד (*bārād*) i רִשְׁפִּים (*ršāfīm*). Jednak ten pierwszy wyraz jest często poprawiany przez wydawców na דֶּבֶר (*deber*; zaraza) w oparciu o wersję Symmachusa לַדְּבֵר (*laddeber*). Opowiada się za tym w swym słowniku W. Baumgartner<sup>117</sup> i tak również interpretują ten wers tłumacze BT i BP, którzy widzą tu „zarazę” i „choroby”, ewentualnie „pomór”. Preferowanie takiej ko-

<sup>113</sup> Weiser, *The Psalms*, 527; tak też wszystkie polskie tłumaczenia. Por. nader problematyczną wersję tego stychu w Dahood, *Psalms II*, 217: „There with his thunderbolts he shattered the bow”. Jednak nawet ten autor, bardzo często dostrzegający w tekście biblijnym ugaryckie paralele, nie wiąże tego miejsca bezpośrednio z bogiem Reszefem.

<sup>114</sup> Tate, *Psalms 51-100*, 76:1-13 Notes; Kraus, *Psalmen*, Bd. I, 527.

<sup>115</sup> Za czym opowiada się Lipiński, „Ršāfīm”, 255.

<sup>116</sup> Psalm ten, podobnie jak większość Psalmów, a szczególnie te klasyfikowane jako „hymny Syjonu” (Ps 46; 48; 84; 87; 122), jest trudno datować. Tate, *Psalms 51-100*, 76:1-13 Form/Structure/Setting w ogóle unika określenia czasu powstania Psalmu. Przeważa jednak pogląd, że utwór ten powstał po powrocie z niewoli babilońskiej, na co wskazują między innymi elementy eschatologiczne. Weiser, *The Psalms*, 526 mówi o późnej dacie powstania Psalmu, zapewne bliskiej czasowi działania Kronikarza. Również BP sugeruje na podstawie stylu języka raczej powygnaniowe pochodzenie. Jednak Kraus, *Psalmen*, Bd. I, 525 opowiada się za datowaniem Ps 76 przed niewolą. LXX wiąże powstanie Psalmu z atakiem Asyryjczyków w 701 r. dając dopisek „πρὸς τὸν Ἀσσυρίων”. Zob. problemy z datowaniem Psalmów syjońskich u Łacha, *Księgi Psalmów*, 255, 261, 345.

<sup>117</sup> HAL 1210.

niektury wynika z faktu, że od w. 49 rozpoczyna się w omawianym Psalmie opis nieszczęść spowodowanych przez zarazę. Najpierw wspomniane są uosobione: furia (עֲבָרָה, 'ebrāh), oburzenie (זַעַם, za'am), udreka (צָרָה, šārāh), które tworzą orszak zwiastunów nieszczęścia<sup>118</sup> (Ps 78,49), a następnie wymieniona jest sama zaraza (דֵּבֵר, deber) (Ps 78,50). Jeśli zatem w. 48 wiąże się treściowo z wierszami następującymi po nim, należałoby w nim widzieć opis choroby, która spadała na było Egipcjan. W takim kontekście רָשְׁפִים (*r<sup>s</sup>šāfīm*) powinno mieć związek z chorobą, a co za tym idzie najprawdopodobniej z bogiem Reszefem. Czy jednak taka zmiana w TM jest uprawniona? Interpretacja spornego wersu zależy od tego, czy odniesiemy go do Wj 9,1-7, czy też do Wj 9,18-26. W pierwszym przypadku mowa jest o zarazie, która powala bydło Egipcjan. W drugim natomiast o gradzie i błyskawicach niszczących bydło i uprawy. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że połączenie בָּרָד (*bārād*) i רָשְׁפִים (*r<sup>s</sup>šāfīm*) nie występuje w tekście Księgi Wyjścia. W Wj 9,23.24 dwukrotnie pojawia się בָּרָד (*bārād*) i אֵשׁ ('eš), czyli grad i ogień (z nieba, co oznacza oczywiście pioruny). Jak wyżej widzieliśmy רָשְׁפִים (*r<sup>s</sup>šāfīm*) oznaczać może między innymi pioruny. Zatem możliwym do przyjęcia jest, że Ps 78,48 mówi o pladze wyniszczenia bydła egipskiego przez grad i pioruny. Tak zresztą rozumie to miejsce LXX mając w swym tekście χαλαζα i πῦρ (grad i ogień). Jest to tym bardziej prawdopodobne, że w poprzednim wersie Psalm wspomina o zniszczonych przez grad i szron uprawach, co ma swój odpowiednik w Wj 9,18-26. Takie rozumienie tekstu zdaje się potwierdzać Jb 1,16, który mówi o podobnym wydarzeniu, kiedy to „ogień boży” (אֵשׁ אֱלֹהִים, 'eš 'elōhīm), czyli piorun, spadł na trzody Joba i zabił zwierzęta. Słuszniejszym wydaje się więc pozostanie przy TM, ponieważ kolejność wymienianych plag w Psalmie 78 wskazuje na połączenie w. 48 raczej z poprzedzającymi go wersami mówiącymi o zniszczeniu roślinności w Egipcie, aniżeli z następującym po nim urywkiem wspominającym o zarazie. Nader istotnym argumentem za utrzymaniem TM jest fakt, że w Ps 78,48 plaga dotyczy bydła, natomiast zaraza jak wynika z w. 49-51 dotknęła samych Egipcjan, następuje więc zmiana obiektu, na który spada nieszczęście. Sugeruje to pozostawienie pierwotnej lekcji i dostrzeganie w Ps 78,48 raczej gradu i piorunów, aniżeli zarazy i gorączki, brak bowiem argumentów, któreby jednoznacznie wskazywały na konieczność wprowadzenia poprawki. Konsekwencją tego będzie stwierdzenie, że *pluralis* רָשְׁפִים (*r<sup>s</sup>šāfīm*) oznacza pioruny, nie zaś gorączkę<sup>119</sup>. Kolejny zatem raz biblijny רֶשֶׁף (*rešef*) łączy się z płomieniem. Wydaje się więc, że tekstowi biblijnemu bliższe jest podstawowe znaczenie rdzenia \**ršp*, związane z ogniem, płomieniem, aniżeli obraz boga Reszefa.

<sup>118</sup> BT widzi tu podobieństwo do „Niszczyciela” z Wj 12,23.

<sup>119</sup> Tak BDB 958; Dahood, *Psalms II*, 237; Weiser, *The Psalms*, 526; przeciwnie uważa Kraus, *Psalmen*, Bd. I, 546; obie wersje dopuszcza Tate, *Psalms 51-100*, 78:1-72 Notes.

Biorąc pod uwagę prawdopodobnie powygnaniowe datowanie Ps 78<sup>120</sup>, wolno przypuszczać, że powstawał on w środowisku konsekwentnie monoteistycznym, z pewnością niechętnie odwołującym się do obcych wierzeń.

Zapewne nie o Reszefie mówi także Pnp 8,6, gdzie to miłość pali swym płomieniem kochanków<sup>121</sup>. Gdyby bowiem tekst nawiązywał do syro-kananejskich wierzeń należałoby przyjąć, że Reszef jest bogiem miłości, co wydaje się nierealne. Potwierdza to słuszność przyjętej wyżej etymologii łączącej zachodniosemicki rdzeń \*ršp z płomieniem, żarem.

Wreszcie ostatni przypadek występowania wyrazu רשף (*rešef*) w Biblii to 1 Krn 7,25, gdzie pojawia się on jako imię własne. Nie jest to typowe imię teoforyczne, ponieważ jest ono tożsame z imieniem bóstwa, co jest sytuacją niespotykaną<sup>122</sup>. Czy jest ono zależne od boga Reszefa, czy też na przykład oznacza osobę o płomiennym temperamencie nie sposób ustalić, choćby ze względu na brak pewności, czy imię jest zachowane w pełnej swej formie.

Podsumowując rozważania nad użyciem wyrazu רשף (*rešef*) w Biblii trzeba podkreślić, że dwukrotnie (Pwt 32,24; Ha 3,5) wiąże się on w sposób pewny z syro-kananejskim bogiem zarazy Reszefem. W obu przypadkach רשף jest wyraźnie upersonifikowany i jest istotą ponadludzką władającą chorobą z polecenia Jahwe. Można zauważyć, że są to najstarsze teksty wspominające Reszefa (odpowiednio: X-VIII w. i VII/VI w.). Mniej oczywiste jest nawiązanie do Reszefa w Jb 5,7 (koniec VI-V w.), gdzie „synowie Reszefa” wydają się być przysłowiowym zwrotem literackim. Jeśli przyjąć znaczenie „strzały” dla tego wyrażenia związek z Reszefem jest silniej podkreślony; z kolei odnosząc ten zwrot do „iskier” nawiązanie do bóstwa pojawia się jedynie w tle, zaś na pierwszy plan wysuwa się pierwotne znaczenie rdzenia \*ršp - „ogień”, „żar”. Tak właśnie jest w przypadku kolejnych trzech fragmentów (Ps 76,4; 78,48; Pnp 8,6), w których רשף (*rešef*) oznacza pioruny, bądź płomienie miłości. O ile dla obu urywków

<sup>120</sup> Podkreślić tu należy hipotetyczność datowania, ponieważ określenie czasu powstania tego Psalmu sprawia ogromne kłopoty. Proponowane są daty od X w. (np.: A. F. Campbell, „Psalm 78: A Contribution to the Theology of Tenth Century Israel”, *CBQ* 41 (1979), 51-79; Dahood, *Psalms II*, 238), poprzez okres pomiędzy 722 r., a 586 r. (np.: Weiser, *The Psalms*, 540; E. Haglund, *Historical Motifs in the Psalms*, Lund 1984, 95,100; niestety dzieło to było niedostępne, stąd cytaty za Tate, *Psalms 51-100, 78:1-72 Form/Structure/Setting*), następnie czasy wkrótce po wygnaniu (H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1968<sup>5</sup>, 342), aż po kręgi bliskie Kronikarzowi (Kraus, *Psalmen, Bd. II*, 541). Ta ostatnia propozycja wydaje się autorowi najbardziej prawdopodobna ze względu na charakterystyczną konstrukcję utworu oraz zależność od już ustalonych tekstów biblijnych dotyczących okresów od patriarchów do Dawida. Pomiedzy Deuteronomistą a okresem po niewoli waha się BP.

<sup>121</sup> Osamotniony w dostrzeganiu w tym wersie związku z bogiem Reszefem jest Pope, *Job*, 670.

<sup>122</sup> Na przykład J. D. Fowler w ogóle nie uwzględnił tego imienia w swej pracy *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study*, (JSOT SS 49), Sheffield 1988.

z Psalmów można jeszcze mówić o drugoplanowych skojarzeniach z bogiem Reszefem, o tyle w przypadku Pieśni nad Pieśniami wydaje się to zupełnie nieprawdopodobne. Ps 76, a szczególnie 78 nader trudno datować, choć najprawdopodobniejszym czasem ich powstania jest okres po niewoli. Takie rozłożenie w czasie biblijnych wzmianek o Reszefie wskazuje na stopniowy zanik kultu tego bóstwa i sprowadzenie jego imienia do martwego, literackiego zwrotu związanego z pierwotnym znaczeniem rdzenia \*ršp. Na koniec należy wspomnieć o użyciu רשף (*rešef*) jako imienia własnego w 1 Krn 7,25, co może zarówno świadczyć o kulcie Reszefa w Izraelu, jak i w ogóle nie być związane z tym bogiem.

## 2. Azazel אֲזַזֵּל ('āzā'zēl)<sup>123</sup>

Pojawienie się Azazela w niniejszej pracy może nieco dziwić. Nie był on dotychczas wymieniany, ponieważ jego imię nie pojawia się w bezpośrednim sąsiedztwie żadnej z nazw chorób, ani nawet żadnego z ogólnych określeń mogących być używanych jako eufemizmy dla określenia schorzeń. Jedyne miejsce w Biblii, w którym imię to występuje jest opisem rytualnego wypędzenia kozła na pustynię (Kpł 16). Jaki jednak ma to związek z panowaniem nad chorobą? Aby odpowiedzieć na to pytanie należy przede wszystkim ustalić, kim naprawdę jest Azazel, postać od dwóch tysięcy lat wprawiająca w zakłopotanie ludzi zajmujących się Biblią. A może to nie żadna osoba, lecz rzecz, bądź tylko pusta nazwa? Ostatnio zainteresowanie Azazelem oraz biblijnym rytuałem z nim związanym wzmożło się, czego świadectwem są liczne prace publikowane w ciągu ostatniej dekady, a szczególnie dwa artykuły, które stosunkowo niedawno ukazały się w czasopiśmie biblistycznych<sup>124</sup>. Wydaje się, że warto przedstawić ich propozycje oraz określić własne stanowisko, aby ustalić, kim jest Azazel i jakie są jego związki z chorobą.

C. Carmichael w swym artykule stawia tezę, że wszystkie rytuały biblijne mają źródło w zdarzeniach z historii Izraela. Deuteronomista miał szukać w dziejach swego narodu okoliczności, które mogłyby się powtórzyć w przyszłości i na podstawie tego co było, układał reguły postępowania. Owe reguły przybierały postać prawa bądź rytuałów. Jako przykład takiej sytuacji C. Carmichael podaje opis choroby Miriam (Lb 12,9-15), który miał być pierwowzorem dla zasad rozpoznawania i rytualnego oczyszczenia z trądu (Pwt 24,8-9; por. Kpł

<sup>123</sup> Niniejszy paragraf ukazał się w nieco zmienionej wersji jako artykuł: „Azazel – nowe interpretacje”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 55 (2002), 89-108.

<sup>124</sup> Carmichael, „The Origin”; de Roo, „Was the Goat for Azazel”.

13-14)<sup>125</sup>. Podobnie rzecz się miała z rytuałem sprawowanym podczas Dnia Przebłagania. C. Carmichael przychyła się do twierdzenia zawartego w Księdze Jubileuszów (34,18-19), że źródłem tego święta miała być historia Józefa i jego braci. Twierdzi bowiem, że jest to pierwszy moment w historii Izraela, gdy pojawia się problem przebaczenia<sup>126</sup>. Pierwotnie kozioł miał być znakiem upamiętniającym przestępstwo braci. Argumentem potwierdzającym tę tezę ma być miejsce, gdzie wypędzano zwierzę, czyli pustynia, na której to bracia dopuścili się niegodziwości wobec Józefa. Również sam wybór zwierzęcia ma świadczyć za tezę C. Carmichaela, bowiem bracia poświęcając koziołka, starali się zrzucić swą winę na dzikie zwierzęta. Wreszcie samo imię „Azazel”, według autora, ma bez żadnych wątpliwości pochodzić od wyrazu „kozioł”<sup>127</sup>. Zatem cały rytuał to po prostu wspomnienie dawnego wydarzenia, a Azazel to nic innego jak sam kozioł.

Taka interpretacja budzi jednak wiele zastrzeżeń. Przede wszystkim wychodzi ona z założenia, że dopiero Deuteronomista w VII w. wprowadza Dzień Przebłagania i rytuał wygnania kozła posługując się przy tym jako wzorem starą opowieścią o patriarchach. Jeśli jednak przyjrzeć się opisowi święta widać, że jest ono zakorzenione w starej tradycji pasterskiej. Samo wypędzenie kozła na pustynię musiało sprawiać społeczności miejskiej, jaką byli mieszkańcy Jerozolimy, znaczną trudność. Realnym zagrożeniem był powrót wygnanego zwierzęcia do domu, a co za tym idzie powrót oddalonych grzechów. Dla półkoczowników wędrujących po obrzeżach pustyni taki problem z pewnością nie istniał choćby z racji ogromu obszaru, po którym się poruszali. Kłopotliwość przestrzegania rytuału doskonale potwierdzają opisy sięgające do święta z czasów Drugiej Świątyni. Misznaicki traktat Yoma (ok. 200 A.D.) wspomina, że kozioł był wyprowadzany poza miasto na skraj głębokiego wąwozu, po czym spychany w przepaść<sup>128</sup>. Trudno sobie wyobrazić, żeby tworząc zupełnie nowy rytuał, Deuteronomista wymyślił na tyle niepraktyczną jego formę, że w rzeczywistości trzeba było od razu wprowadzać zmiany. Raczej, o ile w ogóle opis święta jest jego dziełem<sup>129</sup>, korzystał ze starych, wyraźnie przedmonoteistycznych tradycji

<sup>125</sup> Zob.: C. Carmichael, *Law, Legend and Incest in the Bible: Leviticus 18-20*, Ithaca 1997, 9-10.

<sup>126</sup> Carmichael, „The Origin”, 169-170.

<sup>127</sup> Tamże, 177.

<sup>128</sup> Tak opisuje święto zarówno cały szósty rozdział traktatu *Jomma* w Talmudzie Babilońskim, jak i wers 6,5 *Jomny* z Talmudu Jerozolimskiego. Podobnie pisze o święcie późniejszy Targum Pseudo-Jonata (Kpł 16,21-22), z tą jedynie różnicą, że to sam Bóg spycha kozła gwałtownym podmuchem wiatru: *Targum Jonathan ben Uziel on Pentateuch*, ed. D. Rieder, Jerusalem 1974, 170.

<sup>129</sup> Obecna forma święta Dnia Przebłagania jest dziełem redaktora Kapłańskiego (P) (zob. typowe sformułowania dla tego źródła w Kpł 16,29-34), choć posługiwał się on materiałem wcześniejszym, być może przez Dtr. Mieszają się w nim elementy oczyszczenia miejsca kultu

pasterskiego święta<sup>130</sup>. Zatem święto to istniało od bardzo dawna i nie sposób twierdzić, że jest wyłącznie dziełem autora Dtr. Ponadto w żaden sposób nie można udowodnić, że rytuał wygnania kozła ma cokolwiek wspólnego z Józefem i jego braćmi. Powoływanie się na przykład Miriam jest tutaj nietrafne choćby z tego względu, że Pwt 24,8-9 wprost wspomina chorobę Miriam opisaną w Lb 12,9-15, natomiast w całym opisie Dnia Prześlągania ani jedno słowo nie nawiązuje do uwięzienia i sprzedaży Józefa przez braci. Fakt, że w zarówno w opowiadaniu, jak i w rytuale występuje pustynia nie jest żadnym argumentem, ponieważ dla półkoczowników było to miejsce bytowania i praktycznie całe ich życie przebiegało na skraju pustyni. Ponadto nietrafną wydaje się etymologia wywodząca imię Azazel (אַזַּזֵּל, 'āzā'zēl) od hebrajskich słów אַז (‘ēz-) „koziół” i זָזַל (‘ōzēl, part. qal czasownika זָזַל, 'āzal, „odejść”), co dawałoby znaczenie „odchodzący koziół”. Opiera się ona na tłumaczeniu Vg (*caper emisarius*), ma jednak podstawową wadę, bowiem według niej jeden koziół przeznaczony jest dla Jahwe, drugi zaś dla... samego siebie. Takie tłumaczenie niczego nie wyjaśnia, a pokazuje jedynie, że św. Hieronim sam nie rozumiał już kim, lub czym był Azazel<sup>131</sup>. Jednak obok takiej etymologii istnieją jeszcze inne, o których autor przezornie nawet nie wspomina, a które będą przedstawione niżej. Wreszcie powoływanie się tylko na Księgę Jubileuszów wydaje się być wyborem co najmniej zastanawiającym, ponieważ spośród licznych wspomnień o Dniu Prześlągania w apokryfach jedynie to źródło wiąże rytuał wygnania kozła z Józefem i jego braćmi.

Wszystkie wymienione wątpliwości wykluczają tezę C. Carmichaela o stworzeniu święta Dnia Prześlągania przez Deuteronomistę na podstawie opowiadania o Józefie i złych braciach. Zresztą cała koncepcja sztucznego wywodzenia praw i rytuałów z różnych zdarzeń z historii Izraela wydaje się nieprawdopodobna. Prawa, a szczególnie rytuały, powstają na ogół w wyniku długotrwałej ewolucji, nie zaś jednorazowej decyzji. Co najwyżej spotkać można akty, które sankcjonują, bądź też uwspółcześniają dawne zwyczaje. Zupełnie zresztą zaskakujące byłoby stworzenie święta w kilkaset lat po domniemanym wydarzeniu, do którego miałyby się ono odwoływać. Należy zatem uznać tezę C. Carmichaela za nieuzasadnioną i pozbawioną podstaw źródłowych.

<sup>130</sup> i dawny rytuał wygnania nieszczęścia = oczyszczenia ludu. Zob. B. A. Levine, „Leviticus, Book of”, *ABD*.

<sup>130</sup> Rytuał wypędzenia kozła na pustynię za bardzo stary, zwykle jeszcze przedmonarchiczny, uważa większość naukowców, np.: R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, New York 1965, 509-510; M. Noth, *Leviticus*, (OTL), London 1981<sup>2</sup>, 124; D. P. Wright, „Day of Atonement”, *ABD*; J. E. Hartley, *Leviticus*, (WBC 4), electronic edition, Dallas 1992, 16:1-34: Introduction; J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, 321.

<sup>131</sup> LXX ma ó ἀποπομπᾶτος, „odsyłający, odnoszący”, jednak nie wskazuje, że mowa o kozle.

Inaczej na problem wypędzenia kozła ofiarnego patrzy J. de Roo. Dla niej kluczem do rozwiązania zagadki jest etymologia imienia Azazel. Uważa ona, że imię to w tekście masoreckim zostało błędnie zapisane, a poprawna forma brzmi עזזאל ('zz'l). Taki właśnie zapis pojawia się jeden raz w Pięcioksięgu samarytańskim. Ta sama forma jest również jeden raz poświadczona na Zwoju Świątynnym z Qumran (11Q19 26,13)<sup>132</sup>, a także dwakroć w tzw. Peszerze na okresy (4Q180 1,7-8)<sup>133</sup>. J. de Roo twierdzi, że taki był oryginalny kształt imienia Azazel<sup>134</sup>, a forma masorecka jest wynikiem metatezy<sup>135</sup>. Autorka wyjaśnia, że imię עזזאל ('zz'l) jest zbudowane z dwóch członów: אל ('l) i עז ('zz). Pierwszy z nich to oczywiście wyraz „Bóg” (אל, 'ēl) zaś drugi miałby być rzeczownikiem pochodzącym od czasownika עז ('āzaz) „być silnym”. Rzeczownik ów byłby podobny do istniejących wyrazów עז / עז (‘ōz / ‘ōz) bądź עזז (‘ēzūz), które na ogół tłumaczy się jako „siła, moc”. Niekiedy mają one jednak znaczenie „dzikość, srogość” (np.: Pwt 28,50; Ps 59,4; 66,3; 90,11; Koh 8,1; Iz 19,4; 42,25; Dn 8,23; Ezd 8,22), co ważne, również w odniesieniu do Jahwe. J. de Roo sugeruje ponadto znaczenie „wściekła moc”, „gwałtowna złość”<sup>136</sup> i stąd wyprowadza znaczenie imienia Azazel: „potężny gniew Boga”<sup>137</sup>. Zatem kozioł dla Azazela (עזזאל, la'āzā'zēl) to po prostu kozioł dla przebłagania „potężnego gniewu Jahwe”<sup>138</sup>. Według autorki takie tłumaczenie świetnie pasuje do kontekstu, ponieważ całe Święto Przebłagania ma na celu uśmierzenie gniewu Boga wywołanego grzechami Izraela. Kolejnymi argumentami, jakie przytacza J. de Roo dla poparcia swej tezy są przykłady z literatury apokryficznej. W etiopskiej Księdze Henocha (8,1-2; 9,6; 10,4,8; 13,1; 54,5-6; 55,4; 69,2) zbuntowany anioł Azazel<sup>139</sup> zostaje obarczony odpowiedzialnością za wszystkie grzechy ludzkości, podobnie jak kozioł z Kpł 16 niesie wszystkie winy Izraela. Ponieważ kozioł ofiarny jest przeznaczony „dla gniewu” (=dla Azazela), więc również samo imię

<sup>132</sup> Inny spotykany skrót: 11QTemple a 26,13.

<sup>133</sup> Inny spotykany skrót: 4QAgesCreat 1,7-8. Do tego przykładu podanego przez autorkę należałoby jeszcze dodać 4Q181 2,1 (4QAgesCreat 2,1).

<sup>134</sup> Podobnie, choć wyciągając z tego diametralnie różne wnioski, twierdzi również H. Tawil, „Azazel the Prince of the Steep” [sic!]: A Comparative Study”, *ZAW* 92 (1980), 58-59; D. P. Wright, „Azazel”, *ABD*. Również Janowski & Wilhelm, „Der Bock”, 128; oraz B. Janowski, „Azazel”, *DDD* 240-241 uznają taką formę za prawdopodobną, jednak zaznaczają, iż jest to tylko hipoteza i nie decydują się na kategoryczne stwierdzenia.

<sup>135</sup> de Roo, „Was the Goat for Azazel”, 235

<sup>136</sup> „furious power, violent anger”, tamże 236.

<sup>137</sup> „the powerful wrath of God”, tamże 237.

<sup>138</sup> Autorka wzoruje się tutaj na wcześniejszej pracy Janowski & Wilhelm, „Der Bock”, 162, gdzie naukowcy ci oddają wyrażenie „dla Azazela” przez „dla (usunięcia) boskiego gniewu” („für [die Beseitigung von] Gotteszorn”).

<sup>139</sup> Jeden raz w tekście etiopskim (6,7) oraz regularnie w zachowanych fragmentach przekładu greckiego znaleźć można formę Asael = hebrajski Azazel; zob. L. L. Grabbe, „The Scape-goat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation”, *JSJ* 18 (1987), 153-154.

anioła (Azazel) oznacza, że ten kto je nosi spotyka się z gniewem i karą ze strony Boga. A zatem imię opisuje tragiczny los, jaki ma dotknąć osobę tak nazwaną – gniew Jahwe<sup>140</sup>. Z przedstawionych powyżej wywodów autorki należy wnioskować, że Azazel w rzeczywistości nie jest ani osobą, ani miejscem, lecz jedynie cechą Jahwe – jego gniewem. W omawianym artykule brak jest rozważań czy cecha ta nosi ślady personifikacji. Cały Dzień Przebłagania i wszelkie rytuały wówczas sprawowane mają ów gniew ułagodzić.

Ta misterna interpretacja ma jednak swoje słabe punkty. Przede wszystkim zakłada błąd tekstu masoreckiego i istnienie rzeczownika עז (‘zz’). Nie jest on jednak nigdzie poświadczony. Oczywiście można uważać, że jest to *scriptio defectiva* wyrazu עזז (‘ēzūz), bądź błąd w zapisie עז (‘ōz), jednak ciągle zostajemy w sferze nie potwierdzonych domysłów. Proponowane przez autorkę przykłady użycia formy עזזל (‘zz’l) w innych tekstach nie wydają się w decydujący sposób rozwiązywać problemu, jasno bowiem widać, że imię Azazel było zapisywane w różny sposób, często w tekstach nader blisko ze sobą spokrewnionych, o ile nie wprost w tych samych. Na przykład we wspomnianym przez J. de Roo Pięcioksięgu samarytańskim obok jednego przykładu zapisu עזזל (‘zz’l) kilka wersów dalej dwukrotnie spotkać można znaną z TM formę עזזל (‘z’z’l). W tekstach qumrańskich również brak zdecydowania. Obok przytoczonych powyżej przykładów występowania imienia עזזל (‘zz’l) znaleźć można w 4Q203 7,1,6<sup>141</sup> formę ל[ו]עזזל (w‘z’/z’l). Etiopska Księga Henocha jeden raz przekształca imię na Asael (‘asa’el, 6,7). Z taką formą spotkać się można również w 4Q201 3,23<sup>142</sup> oraz 4Q204 2,26<sup>143</sup>. Nie pomagają także słowiańska Apokalipsa Abrahama, w której imię Azazel pojawia się w dwóch formach: Аззиль i Азьзиль (13,6; 14,5; 20,5,7; 22,5; 23,10; 29,6-7; 31,6), co również niczego nie wyjaśnia. Wobec takiej wielości form zapisu jednego imienia, opieranie daleko idących wniosków tylko na niepewnej etymologii wydaje się być zabiegiem ryzykownym. Należy to podkreślić niezależnie od faktu, że proponowana przez J. de Roo wersja jest spośród możliwych jedną z najbardziej prawdopodobnych i autor niniejszej dysertacji również ku niej się skłania. Taka etymologia może jednak być używana jako potwierdzenie tezy wynikającej z innych przesłanek, nie zaś jako podstawa do budowania nowych koncepcji. Jeśli jednak zgodzić się z autorką, co do pierwotnego wyglądu imienia Azazel oraz co do jego etymologii (לז + עז, ‘zz + ’l), to nie sposób pominąć milczeniem

<sup>140</sup> de Roo, „Was the Goat for Azazel”, 238-239.

<sup>141</sup> Inny spotykany skrót: 4QEnGiants a 7,1,6; tekst blisko związany z aramejską Księgą Henocha.

<sup>142</sup> Inny spotykany skrót: 4QEn a 3,23, lub rzadziej 4QEn 8,1; jest to fragment aramejskiej Księgi Henocha.

<sup>143</sup> Inny spotykany skrót: 4QEn c 2,26, lub rzadziej 4QEn 6,7; jest to fragment aramejskiej Księgi Henocha.

pytania kim, lub czym, jest ów „potężny gniew Boga”? J. de Roo bez najmniejszych wątpliwości wskazuje, że jest to cecha Jahwe. Stąd wynika, że praktycznie oba kozły z rytuału Święta Przebłagania są przeznaczone dla Boga Izraela. Pierwszy jako ofiara składana na ołtarzu, drugi zaś jako swego rodzaju ofiara na pustyni, wprowadzie nie zabijana, lecz bez wątpienia skazana na śmierć. Skąd taka dziwna forma ofiary, autorka nie próbuje dociekać. Nie zastanawia się także nad problemem personifikacji „gniewu Boga” traktując go jako pojęcie abstrakcyjne. Nie wydaje się to zgodne ze schematami myślenia Semitów. Nawet pod wpływem greckim wyodrębniając jakąś cechę Jahwe, Żydzi nadawali jej kształt osobnego bytu. Wystarczy tu wspomnieć bodaj najbardziej znany biblijny przykład Mądrości (Mdr 6-9). Można więc przypuszczać, że tym bardziej w czasach, gdy myśl grecka nie była znana na Bliskim Wschodzie, hebrajski sposób postrzegania świata domagał się konkretów, co w tym wypadku musiało prowadzić do personifikacji. W ten sposób myśląc, należałoby widzieć w Azazelu uosobiony gniew Jahwe, któremu jako osobnemu bytowi składano również osobną ofiarę. Jak silny byłby taki hipotetyczny związek pomiędzy „właścicielem” upersonifikowanej cechy a nią samą, trudno powiedzieć, jednak wydaje się, że zmierzałby on raczej do rozluźnienia i samodzielnego funkcjonowania obu bytów. Takie przynajmniej wnioski można wyciągnąć obserwując mitologie, gdzie poszczególne cechy bóstwa, lub abstrakcyjne idee otrzymały własną osobowość. Najlepszym przykładem jest mitologia irańska<sup>144</sup>, choć można również wymieniać bóstwa tego typu z panteonu greckiego lub rzymskiego<sup>145</sup>, czy wreszcie chrześcijańską Zofię. Osobowość takich postaci była oczywiście wzorowana na innych bóstwach, w praktyce więc rozbudowywano panteon o kolejne istoty. Nie można się więc zgodzić z tezą autorki mówiącą, że Azazel to tylko abstrakcyjna cecha Jahwe, bowiem taka interpretacja sprzeczna jest z całym bliskowschodnim postrzeganiem świata. Kluczem do zrozumienia poglądów J. de Roo jest stwierdzenie, że „izraelska religia, jaką widzimy w tekście biblijnym jest czysto monoteistyczna”<sup>146</sup>. Takie idealistyczne założenie uniemożliwia jej spojrzenie na Azazela jako na osobny byt, burzyłoby to bowiem domniemany „czysty monoteizm”. Co ciekawe, jeśli przyrzeć się argumentacji autorki, można zauważyć, że niekoniecznie musi ona prowadzić do tłumaczenia imienia Azazel jako „potężnego gniewu Boga = Jahwe”. Pozostając nawet przy proponowanej dyskusyjnej etymologii tego imienia, wyraz אָזָזִל (*'ēl*) wcale nie musi się odnosić do Boga Izraela. Jest to nazwa stosowana

<sup>144</sup> Dobrze Amszaspandy Ormuzda: Bahman (Dobra Myśl), Ardibeheszt (Ład Należyty), Szahirwar (Królewskość Zwycięska), Spandarmat (Święta Cierpliwość), Chordad (Zdrowie), Mordad (Nieśmiertelność) oraz złe Dewy Arymana: Akoman (Zła Myśl), Andar (Zły Obyczaj), Sowar (Bezprawie), Nakaheh (Zniechęcenie), Tairew (Choroba), Zairik (Zgnilizna).

<sup>145</sup> Eris - Niezgoda; Plutos - Bogactwo.

<sup>146</sup> de Roo, „Was the Goat for Azazel”, 236.

w Biblii nie tylko do Jahwe, jak chciałaby autorka<sup>147</sup>, ale także do innych osób: ważnych ludzi (Wj 15,15; 2 Krl 24,15; Jb 41,17; Ez 17,13; 31,11), zmarłych (Ez 32,21), bytów nadludzkich z otoczenia Jahwe (Ps 29,1; 89,7), bogów innych narodów (Wj 15,11; 34,14; Pwt 3,24; 32,12; Ps 44,21; 81,10; Iz 43,10; 44,10.15.17; 46,6; Dn 11,36; Ml 2,11), czy wreszcie do syro-kananejskiego boga Ela (Sdz 9,46<sup>148</sup>). Ponieważ wygnanie kozła na pustynię z pewnością jest obrzędem kultowym, zatem podmiotem, ku któremu ów rytuał jest skierowany musi być istota nadludzka, boska. W tym kontekście trzy ostatnie możliwości są szczególnie istotne, ponieważ wskazują, że możliwa jest inna interpretacja imienia Azazel, aniżeli „potężny gniew Boga = Jahwe”. Może to bowiem być gniew jakiegokolwiek innego bóstwa, który Izraelici starali się załagodzić. Zatem możliwe jest również tłumaczenie: „potężny gniew bóstwa”, bądź „potężny gniew Ela”, a nawet „potężny gniew istoty nadludzkiej = demona”. Taką możliwość dopuszcza znaczenie ogólnosemickiego rdzenia  $\text{ʾzz}$  ('zz), który w języku akadyjskim stosuje się zarówno do bogów, jak i do demonów<sup>149</sup>. Oczywiście J. de Roo nie mogła sugerować takich wniosków zakładając apriorycznie, że tekst biblijny jest konsekwentnie monoteistyczny. Nie wydaje się jednak niczym nadzwyczajnym dostrzegać w tym rytuale korzenie politeistyczne. Oczywiście mogło to – przy dawnym podejściu do Biblii – wzbudzać problemy natury religijnej, stąd rabini chcąc uniknąć wrażenia, że starożytni Izraelici oddawali cześć komukolwiek innemu niż Jahwe, widzieli w Azazelu tylko nazwę miejsca<sup>150</sup>. Jednak przenoszenie tego typu myślenia na współczesne badania biblistyczne jest zabiegiem chybionym.

W tym miejscu należy wspomnieć o innym artykule, z którego bez wątpienia korzystała J. de Roo. Mowa tu o pracy B. Janowskiego i G. Wilhelma. Obaj ci autorzy również uważali, że wyrażenie „dla Azazela” pierwotnie oznaczało „dla (usunięcia) boskiego gniewu”<sup>151</sup>, jednak wnioski takie wyciągali z nieco innych przesłanek. Przede wszystkim twierdzili oni, że imię Azazel wywodzi się z huryckiego wyrazu spotykanego w tekstach z Alalach *aza/ushī*, który był nazwą

<sup>147</sup> Tamże, 235.

<sup>148</sup> Pominięto tu imiona teoforyczne z członem  $\text{ʾzl}$ .

<sup>149</sup> CAD E, czasownik *ezēzu* w odniesieniu do bogów: 427, do demonów: 428; przymiotnik *ezzu* w odniesieniu do bogów: 433, do demonów: 433. Podobnie AHw 269-270.

<sup>150</sup> Tak babilońska *Yoma*, 67b, która w Azazelu widzi miejsce w górach. Zgadza się z tym G. R. Driver, „Three Technical Terms in the Pentateuch”, *JSS* 1 (1956), 97-98, według którego imię Azazel jest pokrewne z arabskim *ʾazāzu(n)* z dodanym formatywnym lamed. Również M. H. Segal, „The Religion of Israel before Sinai”, *JQR* 53 (1963), 249-251 opowiada się za rozumieniem imienia Azazel jako nazwy miejsca. Naukowcy ci są jednak w swych poglądach osamotnieni.

<sup>151</sup> Zob. przypis 138.

ofiary sprawowanej dla uspokojenia gniewu bóstwa<sup>152</sup>. Ten rodzaj ofiary miał być popularny w północnej Syrii i południowej Anatolii, a następnie za pośrednictwem ugaryckim przeniknąć do Palestyny. Jednak w oczach redaktorów Księgi Kapłańskiej Azazel stał się już nie rodzajem ofiary, czy też pojęciem, ale osobą, co B. Janowski i G. Wilhelm tłumaczą zaskakująco wpływem monoteizmu Hebrajczyków<sup>153</sup>. Wydaje się jednak, że zwolennicy monoteizmu raczej staraliby się eliminować inne istoty o ponadludzkim charakterze poza Jahwe, nie zaś personifikować typ ofiar i w ten sposób nadawać tekstowi cechy politeistyczne. Zresztą samo przejście od *aza/ushi* do אַזַּאֵל ('*āzā'zēl*) jest nader kontrowersyjne. Ponadto B. Janowski i G. Wilhelm podając przykłady, które mają uprawdopodobniać ich tezę, posługują się głównie rytuałami znalezienia substytutu, które – jak to niżej zostanie wyjaśnione – zewnętrznie mogą być wprawdzie podobne do biblijnego obrzędu wypędzenia kozła, jednak w swej istocie są od niego różne. Wreszcie wobec założenia tychże autorów, że kozioł dla Azazela miał służyć pierwotnie uspokojeniu gniewu Jahwe, a dopiero redakcja kapłańska widziała w nim osobę, postawić należy pytanie podobne do zadawanego podczas omawiania artykułu J. de Roo: Dlaczego pierwotnie Azazel miałby być tylko czystą abstrakcją, ideą gniewu Jahwe, a później zaczął być postrzegany jako postać mająca nadludzkie cechy? Jest to tym dziwniejsze, że B. Janowski i G. Wilhelm uważają, że Azazel należał do najwcześniejszej warstwy Księgi Kapłańskiej mającej wspólne cechy z religijno-magicznym światem Syro-Kanaanu<sup>154</sup>. Jest to konieczne założenie, by twierdzić, że Azazel wywodzi się od starych huryckich rytuałów *aza/ushi*. Prowadzi to jednak do zaskakującego wniosku, że Hebrajczycy z okresu monarchii, o ile nie jeszcze wcześniejsi, z pewnością dalecy jeszcze od konsekwentnego monoteizmu, posługiwali się czystym, nieosobowym pojęciem gniewu Jahwe, któremu składali ofiarę, obok ofiary dla samego Jahwe, zaś ortodoksyjnie monoteistyczne koła kapłańskie z okresu powygnaniowego widziały w Azazelu istotę o cechach demonicznych. Na dodatek załagodzenie owego bezosobowego gniewu Jahwe miałoby być wzorowane na huryckich rytuałach, które wprawdzie mają na celu uciszenie gniewu bóstwa, jednak nigdy nie występują obok, czy niezależnie od ofiary dla owego boga. Zatem interpretacja B. Janowskiego i G. Wilhelma musi budzić wiele wątpliwości. Oczywiście można hipotetycznie założyć, że rytuał ukojenia gniewu bóstwa, popularny w północnej Syrii i południowej Anatolii, przez kilka stuleci wędrował do Palestyny, tam następnie został zaadaptowany dla potrzeb kultu Jahwe, by wreszcie po kolejnych kilku wiekach jego zmieniła nazwa zaczęła oznaczać samodzielne bóstwo. Jednak słabości tej tezy, to

<sup>152</sup> D. J. Wiseman, *Alalah Texts*, London 1953, 126:17.24.28; Janowski & Wilhelm, „Der Bock”, 152-158.

<sup>153</sup> Janowski & Wilhelm, „Der Bock”, 161-162; Janowski, „Azazel”, 245.

<sup>154</sup> Tamże.

jest wątpliwe przejście *aza/ušłi* - Azazel, odmienny typ przytaczanych jako przykłady rytuałów oraz brak wyjaśnienia dla osobnej ofiary dla gniewu Jahwe równocześnie z ofiarą dla samego Boga powodują, że taka teoretyczna konstrukcja staje się nader mało prawdopodobna.

Powracając do artykułu J. de Roo należy podkreślić, że autorka całą swą argumentację zbudowała na prawdopodobnej, dalekiej jednak od pewności, etymologii imienia Azazel. Nie jest to solidna podstawa do snucia rozbudowanych refleksji. Jeśli jednak nawet przyjąć proponowaną przez autorkę etymologię to bynajmniej nie musi ona prowadzić do prezentowanych przez nią wniosków, bowiem abstrakcyjne i bezosobowe pojmowanie gniewu Jahwe, w kontekście składania temuż właśnie gniewowi ofiary z kozła, nazbyt kłóci się z semickim, realistycznym postrzeganiem świata. Ponadto, jak wykazano, wyraz אֵל ('ēl) wcale nie musi odnosić się do Jahwe, lecz może dotyczyć innych bogów, bądź nawet demonów. Tak więc choć propozycje J. de Roo, stanowiące nieco uproszczoną wersję poglądów B. Janowskiego i G. Wilhelma, teoretycznie są możliwe do zaakceptowania, to jednak ich prawdopodobieństwo wraz z kolejną tezą maleje, by wreszcie osiągnąć poziom na tyle niski, że zasadnym jest poszukiwanie innych dróg rozwiązania problemu Azazela i rytuału opisanego w szesnastym rozdziale Księgi Kapłańskiej.

Jakie zatem są owe inne drogi? Podstawowy słownik *BDB* proponuje, aby imię Azazel rozumieć jako abstrakt: „całkowite usunięcie”<sup>155</sup>. Takie znaczenie buduje na etymologii opartej na rdzeniu \*זל (\*'zl), który miałby się łączyć z arabskim czasownikiem 'azala, czyli „odsunąć, odłożyć na bok”. Imię Azazel powstało według tej hipotezy przez intensyfikującą reduplikację זל (zl), a następnie kontrakcję \*זלזל (\*'z'zl) do עזזל ('z'zl)<sup>156</sup>. Zatem kozioł przeznaczony dla Azazela to kozioł, który ma być „całkowicie usunięty”, podobnie jak grzechy Izraela. Obok niepewnej etymologii najczęściej podnoszonym przeciw tej koncepcji zarzutem jest brak przekonywającego wyjaśnienia dla paraleli: kozioł dla Jahwe – kozioł dla Azazela, która sugeruje widzenie w Azazelu osoby. Ponadto brak jakichkolwiek podstaw do takiej interpretacji w późniejszych źródłach talmudycznych. Wreszcie fakt wygnania kozła na pustynię, nie zaś jego złożenie w ofierze, wskazuje na wyjątkowość rytuału i każe szukać podobieństw w sąsiednich kulturach, w których jednak brak jest źródeł, które wskazywałyby na poprawność tezy proponowanej przez *BDB*<sup>157</sup>.

Ostatecznie należy więc zwrócić się ku pogładowi najczęściej spotykanemu w apokryfach, mówiącemu że Azazel to rodzaj demona, lub upadłego anioła.

<sup>155</sup> „entire removal”; *BDB* 736.

<sup>156</sup> tak już D. Hoffman, *Das Buch Leviticus*, Bd. 2, Berlin 1906, 444; Ch. L. Feinberg, „The Scapegoat of Leviticus Sixteen”, *Bibliotheca Sacra* 115 (1958), 331; por.: T. H. Gaster, „Azazel”, *IDB* 1, 325-326;

<sup>157</sup> Zbiór zarzutów przeciw takiej hipotezie podaje Wright, *The Disposal of Impurity*, 21-22.

Tak przedstawiają Azazela wspomniane już powyżej etiopska Księga Henocha oraz Apokalipsa Abrahama. Z przyjęcia takiej koncepcji wynika, że rytuał wygnania kozła dla Azazela miał w jakiś sposób zabezpieczyć Izraelitów przed ewentualnym wrogim działaniem demona. Oczywiście nie do utrzymania w tym kontekście jest teza J. de Roo mówiąca o czystym monoteizmie Księgi Kapłańskiej. Natomiast ewentualna akceptacja etymologii wyprowadzającej imię Azazel od zbitki אָז ('l) i עַז ('zz) współgrałaby z hipotezą widzącą w Azazelu demona. Niezależnie od znaczenia rdzenia עַז ('zz) w tym imieniu („siła” bądź „gniew”) otrzymujemy: „gniew / siła – Boga / bóstwa / Ela / istoty nadludzkiej”. Tego typu imię nie powinno być żadnym zaskoczeniem, bowiem na całym starożytnym Bliskim Wschodzie nieszczęścia, których bezpośrednimi sprawcami były zwykle demony, wynikały z gniewu boga i zarazem były przejawem jego siły. Postrzeganie Azazela jako demona daje również dobrą paralełę dla występowania imienia Jahwe w Kpł 16,8. Wszak oba kozły są przeznaczone dla istot ponadludzkich. Wreszcie niespotykana w Biblii forma rytuału, jakim jest wypędzenie zwierzęcia na pustynię (pomijając Kpł 14,7.53, o czym niżej), zyskuje w takiej hipotezie swe uzasadnienie, bowiem to właśnie pustynia jest naturalnym miejscem przebywania demonów i to zarówno w tradycji biblijnej<sup>158</sup>, jak i innych ludów Bliskiego Wschodu<sup>159</sup>. Problemem pozostaje jednak rodzaj demona, czy też bóstwa, jakim mógłby być biblijny Azazel.

H. Tawil widział w nim zredukowanego przez monoteizm do rzędu demona syro-kananejskiego boga śmierci Mota<sup>160</sup>. Autor ten uważał, że decydującym argumentem za taką właśnie identyfikacją jest dzikość i zawziętość boga podziemi, co wiązało się z proponowaną przez niego etymologią imienia Azazel: עַז + אָז ('l + 'zz), czyli „gwałtowny bóg”. Imię to miało być pierwotnie tylko jednym z epitetów, czy też tytułów Mota. Wedle H. Tawila biblijny Azazel (=Mot) „personifikuje wszelkie zło, zniszczenie i opuszczenie, wojny i rozlew krwi, zarazy i choroby”<sup>161</sup>.

Taka identyfikacja wzbudza jednak kontrowersje. Pomijając przedstawione wyżej problemy z etymologią imienia Azazel, należy zwrócić uwagę na fałszywy obraz Mota ukazany przez H. Tawila. Wedle niego Mot jest aktywnym roznosicielem wszelkich nieszczęść, pełnym dzikości i nieokiełznania. Teksty ugaryckie, które najwięcej mówią o Mocie, nie pokazują go jednak jako aktywnego władcy podziemia. Jego pasywność została już podkreślona przy omawianiu istot ponadludzkich roznoszących chorobę, a podległych Jahwe. Mot jest

<sup>158</sup> Iz 13,21-22; 34,11-15; Tb 8,3; prawdopodobnie także Kpł 17,7; por. Mt 12,43.

<sup>159</sup> Szerzej zob.: A. Halder, *The Notion of the Desert in Sumerian-Accadian and West-Semitic Religions*, Uppsala - Leipzig 1950; N. Wyatt, „Sea and Desert: Symbolic Geography in West Semitic Religious Thought”, *UF* 19 (1987), 375-389.

<sup>160</sup> Tawil, „Azazel”, 59.

<sup>161</sup> Tamże.

raczej potworem z ogromną paszczą i przerażającym apetytem, który jedynie leży i czeka na zmarłych, którzy i tak wpadną w jego gardziel. Nie wykazuje przy tym żadnej aktywności, jest bóstwem statycznym<sup>162</sup>. Jeśliby szukać w ugaryckim panteonie postaci, która bardziej odpowiadałaby obrazowi „gwałtownego boga” proponowanemu przez H. Tawila należałoby zwrócić się ku Reszefowi, łączonemu z mezopotamskim bogiem podziemia Nergalem. Jednak cała koncepcja sugerująca degradację boga do rzędu demona wydaje się być zbyt czarna, ponieważ prostszym i bardziej prawdopodobnym rozwiązaniem jest postrzeganie Azazela jako demona od samego początku, bez proponowanej przez H. Tawila pierwotnej boskości.

Pozostaje zatem pytanie, jakiego rodzaju demonem mógł być Azazel? Czy w ogóle można coś na ten temat powiedzieć?<sup>163</sup> Aby odpowiedzieć na to pytanie najpierw należy sięgnąć do tekstów najbliższych opisowi rytuału z Kpł 16, a więc do biblijnego źródła P. Niestety poza krótką wzmianką w Kpł 17,7 brak tam jakichkolwiek wątków demonicznych. Właśnie ten fragment jako jedyny wspomina שְׂעִירִים (*ś' 'irīm*), czyli demony, których nazwę można przetłumaczyć jako „kozłotwory”, „kosmacze”, może „satyry”<sup>164</sup>. Nazwa wskazuje, że owe istoty wyobrażano sobie jako zbliżone wyglądem do kozłów. Czy jednak Azazela przedstawiano w podobny sposób nie można ustalić. Przeczyć temu zdaje się plakietka z kości słoniowej znaleziona w Megiddo, która zapewne przedstawia demona porywającego kozła<sup>165</sup>. Brak jednak jakiegokolwiek potwierdzenia dla łączenia tego zabytku z biblijnym rytuałem. Ofiarowanie koziołka demonowi jest bowiem w świecie semickim nazbyt powszechne<sup>166</sup>, by wysnuwać z tego dalej idące wnioski. Zdecydowanie ważniejszy aniżeli wygląd Azazela jest dla naszych rozważań jego charakter. Ponieważ Biblia nie może nam pomóc, należy zwrócić się do źródeł pochodzących z innych kultur starożytnego Bliskiego Wschodu i spróbować określić, ku jakiemu bóstwu / demonowi skierowane są rytuały przypominające wygnanie kozła na pustynię z Księgi Kapłańskiej.

<sup>162</sup> Zob. przypisy 134 w paragrafie omawiającym Jahwe – Władcę istot nadludzkich w poprzednim rozdziale.

<sup>163</sup> Np. Wright, *The Disposal of Impurity*, 24, postrzega Azazela jako postać nieaktywną, w związku z czym uważa, że nie można budować żadnych hipotez dotyczących jego charakteru.

<sup>164</sup> Szerzej o שְׂעִירִים (*ś' 'irīm*) w podrozdziale „Demony”.

<sup>165</sup> Jej pierwsza publikacja w G. Loud, *The Megiddo Ivories*, (OIP 52), Chicago 1939, pl. 5, nr. 4. Co do interpretacji plakietki, zob. także: Janowski & Wilhelm, „Der Bock”, 119-123. Zob. rys. 16.

<sup>166</sup> Zob. rys. 17, gdzie diaboliczny demon choroby atakujący człowieka jest odpędzany przez bóstwo / kapłana (?) trzymające w jednej ręce lwa, a w drugiej koziołka będącego zapewne substytutem chorego oraz rys. 18, gdzie demon, któremu ofiarowany jest koziołek, ma wygląd zbliżony do ptaka Anzu.

Rys. 16: Kozioł atakowany przez demona. Plakietka z kości słoniowej znaleziona w Megiddo. XIII/XII w. Oriental Institute, University of Chicago. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen*, Göttingen 1996, 73.



Najczęściej przytacza się paralele zaczerpnięte z rytuałów hetyckich, syryjskich i mezopotamskich<sup>167</sup>. W przypadku tekstów hetyckich są to rytuały nazywane od imion osób je sprawujących: Rytuał Pulisy, Aszelli, Uhhamuwy, Ambazzi i Huwarlu<sup>168</sup>. Pierwszy z nich opisuje rytuał wypędzenia mężczyzny, kobiety, byka i owcy, co ma odsunąć od hetyckiego wojska zarazę spowodowaną przez nieznaną bliżej bóstwo pochodzące z wrogiego kraju. W związku z tym miejscem wypędzenia jest właśnie ów wrogi kraj. Drugi rytuał ma ten sam cel,

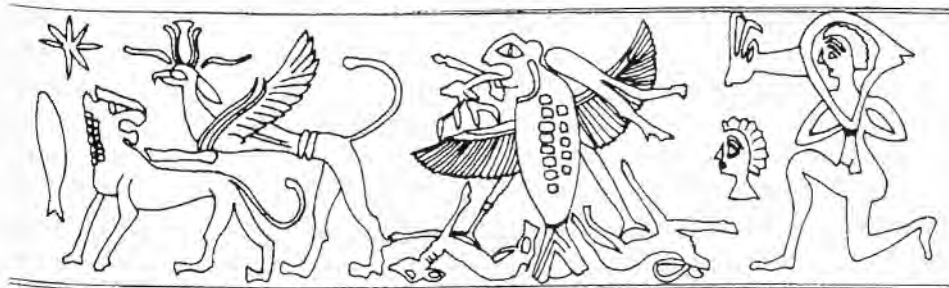
<sup>167</sup> Pomijam tu koncepcję łączącą Azazela z rytuałami egipskimi, jako nie znajdującą uznania wśród naukowców. Jej zwolennikiem jest M. Görg, „Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus”, *BN* 33 (1986), 10-16. Zob. krytykę tej tezy: Janowski & Wilhelm, „Der Bock”, 123-129.

<sup>168</sup> Wright, *The Disposal of Impurity*, 45-60; M. Popko, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1982, 65-69. Sam rytuał Uhhamuwy można znaleźć w *ANET* 347; rytuały Pulisy i Uhhamuwy w *CS* 1, 161-162; natomiast Aszelli w *TUAT* 2, 285-289.

Rys. 17: Diaboliczny demon choroby atakujący człowieka jest odpędzany przez bóstwo / kapłana (?) trzymające w jednej ręce lwa, a w drugiej koziołka będącego zapewne substytutem chorego. Pieczęć cylindryczna z Tell el-Adzul k/Gazy z okresu późnego brązu. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen*, Göttingen 1996, 336



Rys. 18: Ofiarowanie koziołka demonowi. Pieczęć cylindryczna z Kanesz (Kültepe). 1820-1740 r. Rosen Collection. B. Teissier, *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*, (OBO.SA 11), Fribourg-Göttingen 1995, fig. 165.



choć użyte są w nim barany obwiązane kolorowymi strzępkami wełny i kobieta oraz wspomniana jest ofiara z piwa, chleba i prawdopodobnie mleka dla bóstwa, które mogło zarzę spowodować. Wodzowie armii podczas tego rytuału kładą swe ręce na baranach i oznajmiając, że są one tłuste i dorodne przeznaczają je dla bóstwa, po czym razem z kobietą wypędzają z obozu. Rytuał Uhhamuwy również dotyczy odsunięcia zarazy. Tym razem dla bóstwa wypędzany jest tylko baran ozdobiony „koroną” z kolorowej wełny. Kolejny tekst opisuje rytuał pole-

gający na położeniu owiniętej cynową blaszką cięciwy na pacjencie, a następnie na myszy. Zwierzątko zostaje później wypędzone, a bóstwu (tu wymienionemu z imienia: Alawaimi) dodatkowo zapowiada się ofiarowanie kozła „do jedzenia”. Ostatni z rytuałów mówi o odsunięciu od pary królewskiej i całego pałacu „magicznego słowa”, które jest oczywiście złym zaklęciem rzuconym na władcę i jego małżonkę. Dokonuje się to poprzez kołysanie małego psa ponad głowami monarszymi i w komnatach pałacu. Następnie wypowiedana jest prośba, aby pies odniósł zło właściwemu bogu i zwierzę jest wypędzane. Wszystkie te rytuały mają wspólny cel: odsunięcie zła od konkretnej osoby bądź społeczności. Zło również jest nader konkretne – choroba. Ewentualnie wyjątkiem może być rytuał Huwarlu, choć najprawdopodobniej „magiczne słowo” również powoduje chorobę. Zatem bóstwa, którym obrzędy są poświęcone, jawią się jako Władcy Choroby, co jest dla naszych rozważań nader istotne. Wymienione rytuały są najbliższe opisowi wypędzenia kozła dla Azazela ze względu na brak zabicia zwierzęcia. Nie jest to zatem typowa ofiara dla bóstwa, ale ryt przekazania nieszczęścia, które spotyka ludzi, bogu, który jest „gospodarzem”, czy lepiej „władcą” owego nieszczęścia. Środkiem transportu jest tu zwierzę, bądź rzadziej człowiek wypędzany ze społeczności pragnącej uwolnić się od zła. Jeden raz pojawia się gest położenia rąk znany z Kpł 16 oznaczający przekazanie nieczystości na zwierzę. Zgodnie z metodą porównawczą, tak podobne rytuały powinny również wskazywać na podobną naturę bóstw, ku którym są skierowane. Skoro podstawową cechą bogów pojawiających się w tekstach hetyckich jest panowanie nad chorobą, należy więc wnioskować, że również biblijny Azazel pierwotnie najpewniej był bóstwem, lub demonem władającym chorobą.

Istotne znaczenie ma tutaj odróżnienie hetyckich rytuałów, mających na celu oddanie nieszczęścia jego boskiemu władcy za pośrednictwem zwierzęcia, bądź człowieka, od rytuałów polegających na znalezieniu substytutu. W tym drugim przypadku choroba lub nieczystość zostaje magicznie zaklęta i zmuszona do przejścia w zwierzę, rzecz lub wyjątkowo (zwykle w przypadku władców) w innego człowieka. Bóstwo nie jest wówczas proszone o przyjęcie z powrotem zesłanego nieszczęścia, ale jest ono mu podstępnie odsyłane w postaci zwierzęcia, figurki, czy innego przedmiotu. Najczęściej zwierzę (lub człowiek) jest zabijane, zwykle w odludnym miejscu, aby demon w nim zaklęty nie mógł szkodzić innym. Z rzadka jednak bywa ono wypędzane do kraju zamieszkiwanego przez nieprzyjaciela, oczywiście po to, by w ten sposób sprowadzić nań zarazę. Jest to więc swego rodzaju praprzodek broni biologicznej. Taki rytuał znalezienia substytutu może być podobny do rytu oddania nieszczęścia bogu<sup>169</sup>. Zwykle

<sup>169</sup> Na przykład hetycki rytuał cytowany przez Janowskiego & Wilhelma, „Der Bock”, 144: „Zdobi się byka jako substytut (*puhugari-*) i władca kładzie na nim rękę. [Następnie] jest on wypędzany do kraju Kumanni.” Zob. także inne ryty tego typu tamże cytowane, 137-142. Typowe hetyckie rytuały znalezienia substytutu opisuje Popko, *Magia*, 62-65; np. „w rytuale przeciwko

jednak zwierzę lub przedmiot wprost są określone jako elementy zastępcze wobec osoby, dla której obrzęd jest sprawowany, a przede wszystkim brak jest zwrócenia się do bóstwa o przyjęcie nieszczęścia z powrotem. Zatem mimo podobieństwa zewnętrznego istota rytuałów oddania nieszczęścia bogu i znalezienia substytutu jest zasadniczo różna. W pierwszym zwierzę służy tylko jako środek transportu i nie jest zabijane przez ludzi, w drugim zaś zwierzę lub rzecz mają zastąpić człowieka jako ofiara demona lub bóstwa i z reguły są zabijane bądź niszczone. Ponadto w pierwszym obrzędzie bóstwo zsyłające nieszczęście jest proszone o przyjęcie go z powrotem, w drugim zostaje ono przechytrzone przez człowieka i zmuszone do zadowolenia się substytutem. Zatem w pierwszym rytuale znaleźć można odwołanie się głównie do mocy bogów, w drugim zaś przede wszystkim do mocy magicznych<sup>170</sup>. Oczywiście biblijny obrzęd wygnania kozła na pustynię jest bliższy rytuałowi oddania nieszczęścia bogu<sup>171</sup>. Nie wydaje się więc, aby ryty znalezienia substytutu mogły być używane jako ważny argument w dyskusji nad Kpł 16, jak to na przykład zrobili B. Janowski i G. Wilhelm.

Mezopotamskie obrzędy podawane jako paralele biblijnego wygnania kozła należą właśnie do grupy rytuałów znalezienia substytutu. Jest ich wiele i są dość obszerne<sup>172</sup>, może więc warto przytoczyć tylko jeden, bodaj najczęściej cytowany ze względu na wykorzystanie koziołka. Przy wezłowiui pacjenta, który nie mógł jeść ani pić, przywiązywano koziołka. Obok kładziono patyk obwinięty wełną, kubek wody i gałązkę migdałowca. Następnego ranka koziołek wraz ze wspomnianymi przedmiotami był prowadzony na pustynię. W jednym miejscu pozostawiano patyk i kubek, w drugim gałązkę i koziołka, którego zarzynano. Odcinano głowę, zdzierano skórę nie rozłączając od niej nóg, zaś mięso goto-

---

niesnaskom rodzinnym, którego autorką jest Mastikka z miasta Kummanni, przypędza się owcę, a starucha pokazuje ją wadzącym się stronom i mówi: 'Oto jest wasz substytut, niech ona będzie substytutem zamiast waszych ciał. Do jej pyska, do jej języka – przekleństwo!' Pacjenci spluwają owcy w pysk, a starucha powiada: 'Wypłuliście ohydne przekleństwa'. Teraz wykopuje się dół i zarzyna owcę tak, aby krew spływała w głąb wykopu; potem umieszcza się w nim owcę, wkłada słodki placek, polewa winem i zakopuje się dół.' Tamże, 64.

<sup>170</sup> Popko podkreśla różnice pomiędzy tymi dwoma typami rytuałów sugerując, że ryty znalezienia substytutu sprawowane przez Hetytów wzorują się na podobnych zabiegach mezopotamskich i są od nich zależne. Tegoż, *Magia*, 65, 68-69. Należy jednak zaznaczyć, że najczęściej oba rodzaje rytuałów nie są szczegółowo rozróżniane; tak np. postępuje w swej świetnej pracy V. Haas, *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient, vol. I-II*, Berlin – New York 2003. Magiczne substytuty i środki służące do oddania nieszczęścia bóstwom („Substitute und Vehikel”) są przez niego omawiane łącznie, zob. np. s. 400-406.

<sup>171</sup> Wbrew S. H. Hooke, „The Theory and Practice of Substitution”, *VT* 2 (1952), 8-9, który widział w wypędzeniu kozła rytuał znalezienia substytutu.

<sup>172</sup> Wright, *The Disposal of Impurity*, 60-72, gdzie autor cytuje rytuały należące do grup zaklęć *Utukki Lemnūti*, *Asakkī Marsūti*, *Šurpu*, *Namburbi*, przeciwko atakom *Lamaštu* oraz fragment liturgii z piątego dnia święta *Akītu*.

wano. Następnie przynoszono brązowe misy z miodem i olejem. Skórę rozkładano wokół gałązki migdałowca, przy czym przednie nogi krępowano sznurami. Kopano dół, do którego wlewano miód i olej, a następnie odcinano przednie nogi i jedną z nich wkładano do dołu. Na nią kładziono gałązkę migdałowca i wreszcie drugą nogę. W tym miejscu tekst jest uszkodzony, z ostatnich czytelnych linii można wnioskować, że pacjent został uzdrowiony<sup>173</sup>. Jest to typowy rytuał znalezienia substytutu, w którym wykorzystano całonocną bliskość chorego człowieka i koziołka, co dzięki magii przenośnej<sup>174</sup> miało spowodować przejście demona choroby z pacjenta na zwierzę. Pomagać w tym miały wymienione wyżej przedmioty. Nie jest to więc rytuał w swej istocie identyczny z opisanym w Kpł 16, lecz jedynie do niego podobny.

Spśród rytuałów syryjskich wymieniany jest ugarycki tekst *KTU* 1.127:29-31, jednak jego odczytanie i interpretacja jest na tyle niepewna, że trudno wyciągać jakiegokolwiek wnioski na jego podstawie. Nie wiadomo czy jest to opis wróżby z wnętrzości, podczas której należy złożyć ofiarę z kozła (cały tekst jest napisany na glinianym modelu płuca), czy też mowa jest o posłaniu kozła na pustynię by oddalić atak bądź plagę<sup>175</sup>. Najlepszym przykładem problemów wynikających z tekstu jest sprzeczne wyjaśnienie etymologii imienia Azazel. O. Loretz i M. Dietrich widzą w nim po prostu „mniejsze bóstwo” na podstawie formy ‘zb’l z *KTU* 1.102:27<sup>176</sup>, na co nie zgadzają się B. Janowski i G. Wilhelm, bowiem burzyłoby to ich hipotezę wywodzącą Azazela z nazwy hurycyckiego rytuału *aza/ushi*<sup>177</sup>.

Stosunkowo niedawno jako paralelę dla biblijnego obrzędu wypędzenia kozła na pustynię zaproponowano dwa krótkie teksty z Ebla<sup>178</sup>. Mówią one o oczyszczeniu świątyni poprzez złożenie nieczystości na kozła, którego następnie wypędzano na pustynię. Bez wątplenia są to obrzędy bliższe Kpł 16 aniżeli rytuały znalezienia substytutu, jednak brak jest w nich istotnego elementu – imienia, czy choćby określenia bóstwa, ku któremu kozioł został wypędzony. Ponadto ich niewielkie rozmiary (oba teksty mają zaledwie po osiem krótkich wersów) nie pozwalają na dalej idące porównania.

Spśród wymienionych rytuałów najbliższymi opisowi z Księgi Kapłańskiej są bez wątpienia hetyckie ryty oddania nieszczęścia bóstwu i właśnie na ich podstawie należy, wobec braku materiału porównawczego w samej Biblii, wyja-

<sup>173</sup> KAR 33.

<sup>174</sup> Posługując się tu frazerowskim jeszcze pojęciem „contagious magic”.

<sup>175</sup> Zob. np.: J. M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, Paris 1980, 40-42; Pardee, *Ritual and Cult*, 129-131.

<sup>176</sup> Dietrich & Loretz, *Mantik in Ugarit*, 22.

<sup>177</sup> Janowski & Wilhelm, „Der Bock”, 131-133.

<sup>178</sup> I. Zatelli, „The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts”, *VT* 48 (1998), 254-255.

śniać cały obrzęd wygnania kozła na pustynię i szukać odpowiedzi na pytanie kim jest Azazel. Ponieważ rytuały hetyckie zawsze zwracają się do różnych bóstw i ku nim wypędzane są zwierzęta, względnie ludzie, należy również w Azazelu widzieć istotę o cechach przekraczających kondycję ludzką. Potwierdza to zresztą paralela: kozioł dla Jahwe – kozioł dla Azazela. Wszystkie rytuały hetyckie wiążą się z uleczeniem choroby, zatem bóstwa muszą być traktowane jako osoby mogące niemoc zesać, a przede wszystkim z niej uzdrowić. Miejsce dokąd wysyła się zwierzę lub człowieka, któremu wyznaczono misję „odniesienia” choroby, wskazuje z pewnością na teren, który pozostaje pod szczególną kontrolą bóstwa. Tak jest na przykład w rytuale Pulisy, gdzie osoby i zwierzęta przenoszące zarazę wysyłane są do obcego kraju, z którego pochodzi bóg odpowiedzialny za nieszczęście. W rytuale Aszelli jest to bliżej nie określony otwarty teren, step lub pustynia, przy czym ostatecznie niosące chorobę zwierzę i kobieta muszą przekroczyć granicę. Podobnie jest w obrzędzie Uhhamuwy, natomiast Ambazzi nakazuje, aby mysz wygonić w „wysokie góry, głębokie doliny (i) odległe strony”. W rytuale Huwarlu brak jest zakończenia, stąd nie sposób powiedzieć, dokąd wypędzany jest szczeniak. W pierwszych trzech wypadkach kraj wroga jako miejsce wypędzenia jest oczywisty, ponieważ mamy do czynienia z rytuałami odprawianymi w armii hetyckiej podczas wyprawy przeciwko nieprzyjacielowi. Jasnym zatem było, że to bogowie przeciwnika stanęli w jego obronie i ich właśnie trzeba udobruchać specjalnym obrzędem.

Odnosząc informacje zawarte w rytuałach hetyckich do biblijnego wygnania kozła, należy wnioskować, że Azazel, dla którego kozioł był przeznaczony, miał możliwość zesać na Izraelitów jakieś nieszczęście, najpewniej chorobę, miejscem zaś jego przebywania była pustynia. Przypuszczenie, że rytuał opisany w Kpł 16 może mieć coś wspólnego z oddaleniem choroby znajduje potwierdzenie w jedynym biblijnym obrzędzie zbliżonym w swej formie do wypędzenia kozła na pustynię, to jest w wypuszczeniu ptaka podczas obrzędu oczyszczenia z trądu ludzi bądź domów (Kpł 14,7.53). W obu przypadkach jeden ptak jest zabijany, zaś drugi, po złożeniu na niego choroby poprzez zanurzenie go we krwi, wypuszczany. Niestety tekst biblijny nie mówi dlaczego, ani dla kogo uwalniany jest drugi ptak, jednak wydaje się oczywistym, że ma on odnieść nieczystość schorzenia do bóstwa władającego trądem. Prawdopodobnie pierwotnie był to jakiś demon<sup>179</sup>, jednak dla późniejszych redaktorów widzących jedyne Pana Choroby w Jahwe, takie wyobrażenia były nie do przyjęcia, więc wykreślono z opisu rytuału demoniczną istotę, dla której wypuszczano ptaka. W ten sposób wracamy do jednej z najstarszych hipotez odnoszących się do Azazela, która

<sup>179</sup> de Vaux, *Ancient Israel*, 463.

widzi w nim demona pustyni mogącego szkodzić Hebrajczykom<sup>180</sup>. Rytuał opisany w szesnastym rozdziale jest już przetworzoną wersją kananejskiego odpowiednika rytu obserwowanego u Hetytów. Zamiast prośby o oddalenie zarazy znajdujemy w nim prośbę o przyjęcie grzechów popełnionych przez Izrael. Są one dla wierzących niczym choroba w ich ciele. Być może rację mają również ci, którzy uważają, że cały rytuał jest bliżej związany z oczyszczeniem wspólnoty i Namiotu Spotkania<sup>181</sup>, jednak należy pamiętać, że każda choroba jako zachwianie naturalnego stanu człowieka powoduje swego rodzaju nieczystość<sup>182</sup>. Zatem postrzeganie rytuału wygnania kozła na pustynię jako oczyszczenia, nie wyklucza hipotezy o pierwotnym „uzdrawiającym” celu obrzędu, raczej go tylko uzupełnia. Możliwe jest wszak połączenie obu tych celów w jednym rytuale. Obecny tekst biblijny otrzymał jednak nowe znaczenie poprzez podkreślenie wartości etycznych obrzędu, a wyeliminowanie pierwotnego znaczenia terapeutycznego. Podstawową innowacją jest wyznanie win podczas rytuału, nie zaś jak proponowano gest położenia rąk<sup>183</sup>, ten bowiem znany jest także z obrzędów hetyckich. Ze względu na zmianę celu rytu również i Azazel musiał zmienić swą funkcję i z pierwotnego demona powodującego choroby, stał się swego rodzaju przeciwieństwem Jahwe, istotą ku której można odesłać wszelki grzech, zło i nieczystość.

Należy więc przypuszczać, że pierwotny, stary obrzęd dotyczył odesłania nieszczęścia, najpewniej choroby, do władającego nim bóstwa – Azazela. Tere-  
nem szczególnie mu podlegającym była pustynia, co nie jest niczym wyjątkowym, wobec częstego umieszczania siedzib demonów w miejscach odludnych. Zatem Azazel to demoniczna postać władająca nieszczęściem w postaci choroby, zamieszkująca tereny pustynne. Niewykluczone, że samo imię Azazel wiąże się z gniewem, bądź siłą bóstwa. Hipoteza ta znajduje potwierdzenie w rytuałach hetyckich, które są zdecydowanie najbliższe biblijnemu obrzędowi wypędzenia kozła na pustynię. Błędne natomiast, jak się wydaje, jest opieranie się w badaniach porównawczych na rytuałach znalezienia substytutu. Zupełnie nie przekonują również próby znalezienia huryckich początków Azazela, ani postrzeganie go jako „gniewu Jahwe”, choć teoretycznie są one możliwe. Z pewnością należy odrzucić wiązanie Dnia Przebłagania z opowieścią o Józefie

<sup>180</sup> Tak już Duhm, *Die bösen Geister*, 56. Teza ta jest często spotykana w różnych komentarzach biblijnych.

<sup>181</sup> Taka jest główna teza Wright, *The Disposal of Impurity*; podobnie uważa Zatelli, „The Origin”, 261-262. Tradycyjnie jednak w opisie święta wyróżniano dwa, pierwotnie niezwiązane ze sobą, rytuały. Pierwszy to rytuał oczyszczenia miejsca świętego, drugi zaś to rytuał wypędzenia kozła dla Azazela, zob. de Vaux, *Ancient Israel*, 507-508.

<sup>182</sup> Zob. ogólne rozważania nad problemem czystości i choroby: M. Douglas M., *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966; van der Toorn, *Sin and Sanction*, 29-33.

<sup>183</sup> Zatelli, „The Origin”, 262; ale odmiennego zdania był Noth, *Leviticus*, 125.

i jego braciach. W ten sposób jedna z najstarszych i najprostszych prób interpretacji szesnastego rozdziału Księgi Kapłańskiej jawi się jako zdecydowanie prawdopodobniejsza od niektórych współcześnie podawanych rozwiązań.

Powyższe rozważania w sposób wysoce prawdopodobny ukazują, że Azazel był pierwotnie demoniczną postacią władającą nieszczęściem w postaci choroby. W ten sposób wchodzi on w zakres naszych rozważań nad Władcą Choroby. Jawi się przy tym jako postać początkowo (przynajmniej w okresie przedmonarchicznym) niezależna od Jahwe, jednak z pewnością w wyniku rozwoju monoteizmu ograniczana w swych kompetencjach. Z bóstwa panującego nad chorobą, które można było prosić o przyjęcie jej i co za tym idzie uzdrowienie, stał się Azazel swego rodzaju środkiem na oczyszczenie z grzechów społeczności Izraela. Grzechów dodajmy popełnionych wobec Jahwe. Ta degradacja pozycji Azazela widoczna jest także w późnych pismach talmudycznych, gdzie został on zredukowany do nazwy miejscowej.

### 3. Demony

Kolejnymi postaciami, które można określić mianem Władców Choroby, są różnego rodzaju demony. Należy na wstępie zauważyć, że Biblia Hebrajska nie ma jednego określenia na demony. Co więcej również w literaturze naukowej brak jest jasnej definicji, kogo należy za demona uważać. Problem wynika z wieloznaczności greckiego słowa δαίμων będącego źródłosłowem naszego terminu. W grece klasycznej δαίμων zawsze oznaczał wszelkie istoty ponadludzkie, bóstwa zarówno dobre, jak i złe. Jednak na przykład Ksenokrates zaczął oddzielać dobrych bogów od złych istot, na ogół niższego rzędu. Stąd w jego filozofii demony stały się złe z definicji. Pojęcie δαίμων zmodyfikowało dogłębnie chrześcijaństwo, dla którego wszelkie bóstwa pogańskie, w tym oczywiście wielcy bogowie olimpijscy, były złe. Dla potrzeb naszych rozważań przyjmijmy definicję, wcześniej już zaprezentowaną w podrozdziale dotyczącym Jahwe, mówiącą, że demon to istota o naturze ponadludzkiej, jednak nie tak potężna jak wielcy bogowie, czy też jedyny Bóg. Charakteryzuje go przy tym dążność do wyrządzenia ludziom zła. Natomiast istoty potężniejsze od człowieka, a słabsze od bogów, lecz życzliwe ludziom, będziemy starać się nazywać duchami, bądź w ostateczności dobrymi demonami. Występują one stosunkowo często w wierzeniach Mezopotamii czy Syrii. Pojęcie anioła (hebr. מַלְאָךְ, *mal'āk*; gr. ἄγγελος) nie jest przy tym równoznaczne z duchem przyjaznym ludziom, ponieważ w Biblii anioł na polecenie Boga może również spełniać funkcję demoniczną, niosąc zarazę czy śmierć. We wspomnianym podrozdziale

omawiającym obraz Jahwe występowały istoty, które miały cechy demoniczne. Były to najczęściej upersonifikowane lęki, strachy czy też różnego rodzaju pułapki i sieci. Tekst biblijny na ogół nadawał im cechy osobowe, jednak zarazem widoczny był wysiłek pisarzy, aby zredukować je do kategorii niemal rzeczy. Charakterystyczny jest brak opisów wyglądu tychże istot. Zresztą cechuje to również wzmianki o postaciach, które bez wątplenia zaliczają się do demonów. Wydaje się, że wynika to z wrogości redaktorów biblijnych do istot mogących choćby w najmniejszym stopniu zachwiać wyjątkową konstrukcją monoteizmu hebrajskiego<sup>184</sup>. Dopiero w czasach perskich, gdy jedyność Jahwe była już w dużej mierze ugruntowana, pozwolono sobie na wprowadzenie do religii osób potężniejszych od człowieka, jednak nie mogących konkurować z Bogiem Izraela. Stąd silny rozwój angelologii i demonologii, zapewne nie bez wpływu wyobrażeń irańskich. Jednak w Biblii widoczne są ślady wcześniejszych wierzeń, kiedy to demony były naturalną częścią świata wierzeń semickich. Wprawdzie w Biblii nie pojawiają się one w bezpośrednim kontekście choroby, jednak ze względu na oczywisty ich związek ze schorzeniami u wszystkich ludów Bliskiego Wschodu należy przyjrzeć się występowaniu wszelkiego rodzaju demonów i spróbować ustalić, czy ich obraz w Biblii jest zbliżony, czy też różny od tego, jaki znamy z sąsiednich kultur.

#### a. Lilit לילית (*lilit*)

Jedynym biblijnym demonem, którego znamy z imienia, pomijając omówionego powyżej Azazela, jest Lilit (לילית, *lilit*). Pojawia się ona w tak zwanej Małej Apokalipsie Izajasza (Iz 34,14), gdzie opisane jest przyszłe spustoszenie Edomu. Zamiast ludzi mają go zamieszkiwać dzikie zwierzęta i demony: „Pustynne stwory spotkają się z szakalami, kosmacz będzie przyjaźnie nawoływać; także i Lilit tam spocznie i znajdzie dla siebie zacisze”. Niestety jest to jedyne miejsce biblijne, w którym Lilit występuje, brak więc jakichkolwiek informacji o jej wyglądzie czy też naturze. Nie sposób zatem ustalić na podstawie tego fragmentu, czy Lilit przynosiła choroby, a taka informacja jest dla nas najistotniejsza. Nieco więcej można wywnioskować śledząc starożytne tłumaczenia. LXX oddaje Lilit przez *ὄνοκενταυρος*, co sugeruje jakąś hybrydalną istotę powstałą z połączenia człowieka, konia i osła. Z pewnością nie jest to zwykłe zwierzę. Symmachus z kolei tłumaczy Lilit przez *Λαμία*, podobnie jak Vg (*Lamia*). Groźna dla małych dzieci Lamia, jak to niżej zobaczymy, doskonale współgra z żydowską tradycją. Lilit szczęśliwie dla naszych rozważań jest bardzo popularna w późniejszych tekstach żydowskich i na ich podstawie dość do-

<sup>184</sup> Pogląd o odrzuceniu kultu demonów w oficjalnym jahwizmie przedwygnaniowym przedstawiali, choć różnie go uzasadniając, H. Ringgren, *Israelite Religion*, London 1969, 103; G. Fohrer, *Geschichte des Israelitische Religion*, Berlin 1968, 168; Preuß, *Theologie I*, 297.

kładnie można określić jej cechy. Była ona wyjątkowo niebezpieczna dla kobiet w pologu i nowonarodzonych dzieci powodując ich śmierć. Dopiero obrzezanie definitywnie chroniło chłopców przed Lilit. Aby przed ósmym dniem demon nie miał przystępu do dziecka stosowano różne amulety i magiczne zaklęcia. Podobnie było w stosunku do dziewczynek, z tym że były one narażone na atak ze strony Lilit aż przez dwadzieścia dni<sup>185</sup>. Ponadto Lilit, słynąca ze swego nieokiełznanego pociągu seksualnego, była niebezpieczna dla młodych mężczyzn śpiących samotnie. Stosunek z nią mógł nawet skończyć się śmiercią uwiedzonego mężczyzny (*Szabbat* 151b). Z takich związków Lilit rodziła kolejne demony<sup>186</sup>. Najprawdopodobniej tu ma źródło tradycja mówiąca, że synowie Joba zginęli, ponieważ padli jej ofiarą (*Targum Joba* 1,15). W zależności od rodzaju działania w różny sposób wyobrażano sobie Lilit. Mogła być zarówno kosmatym stworem przynoszącym choroby, jak i pociągającą, uskrzydloną kobietą z długimi włosami uwodzącą mężczyzn (*Eruwin* 100b; *Nidda* 24b). Oczywiście cała ta tradycja jest nam dostępna przez stosunkowo późne źródła talmudyczne<sup>187</sup>, nie można jednak twierdzić, że tradycyjny obraz Lilit-demonia nie ma związku z wyobrażeniami biblijnymi. Najlepszym dowodem na to, że obraz groźnej Lilit przynoszącej choroby i śmierć funkcjonował w społeczeństwie hebrajskim od bardzo dawna, są teksty z Qumran wspominające omawianego demona. Tak zwana „Pieśń mędrca” (4Q510 i 4Q511) jest fragmentem większego zbioru pieśni z czasów Heroda Wielkiego wyrażających pochwałę Boga i zawierających zaklęcia przeciwko demonom<sup>188</sup>. Oba teksty zawierają identyczną lekcję interesującego nas tekstu: „I ja, maskił, głoszę jego prześwietny majestat, by przestraszyć i przer[azić] wszystkie duchy aniołów zniszczenia i duchy bękartów, demony, Lilit, sowy i [szakale ...]” (4Q510 1,4-5 = 4Q511 10,1-2)<sup>189</sup>. Jeszcze mocniej demoniczną naturę Lilit podkreśla „Liturgia na Uzdrawienie Do-

<sup>185</sup> Tradycyjnym rytuałem stosowanym przez społeczności żydowskie dla odpędzenia Lilit było wymalowanie kredą lub węglem okręgu na ścianie pomieszczenia, w którym dziecko się urodziło. W tym kręgu umieszczano imiona Adama i Ewy, co miało związek z legendą mówiącą o tym, że Lilit była pierwszą żoną Adama. Na drzwiach wypisywano imiona Senoj, Sansenoi i Semangelof. Jeśli mimo to Lilit zbliżyła się do dziecka, czego znakiem był śmiech niemowlęcia przez sen, należało wówczas jednym palcem potrzeć usta dziecka. Zob. R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie*, Warszawa 1993, 70.

<sup>186</sup> W tradycji żydowskiej za syna Lilit był uważany Ormuzd (*Bava Battra* 73b). Szerzej o seksualnym aspekcie Lilit zob. L. Ginzberg, *The Legends of the Jew*, vol. 5, Philadelphia 1967, 147-148.

<sup>187</sup> Szersze omówienie tekstów zarówno talmudycznych, jak i późniejszych midrasz, literatury kabalistycznej i folkloru żydowskiego odnoszącego się do osoby Lilit zob. G. Shaked, „Lilith”, *EJ* 11, 245-249. Tam m. in. o legendzie o Lilit jako pierwszej żonie Adama. Również jedna z nierządnic stających przed Salomonowym sądem miała być Lilit, a nawet królowa Saby, którą Salomon rozpoznał po zarośniętych nogach.

<sup>188</sup> Muchowski, *Komentarze*, 208-209.

<sup>189</sup> Inny skrót 4QShir a; 4QShir b. Tłumaczenie za: Muchowski, *Rękopisy*, 348, 350.

tkniętych” (11Q11), tekst będący rodzajem egzorcyzmu, datowany na pierwsze dekady I w. A.D.<sup>190</sup> Przynosi on nam zarazem cenną informację, że Lilit już wtedy zalicza się do demonów powodujących choroby, bowiem ich odpędzenie jest tożsame z leczeniem: „[...] Salomon, i będzie woł[ać do imienia Pana o ocalenie od wszelkiej udreki ze strony d]uchów, demonów, [Lilit, sępów i szakali.] Te są [dem]onami, a ksi[ąże wrog]ości [to Belial, k]tóry [panuje] nad otch[łanią ciemno]ści. [...] by dokonać gloryfi[kacji Bo]ga [...synowie] jego ludu zakończyli leczenie” (11Q11 1,3-8)<sup>191</sup>. Nie ma zatem wątpliwości, że Lilit była postrzegana jako demon przynoszący choroby co najmniej od przełomu er, a więc dużo wcześniej niż świadczą nam o tym źródła talmudyczne. Kolejnym dowodem na znajomość Lilit jako demona choroby w społeczności żydowskiej są magiczne misy pochodzące z gminy żydowskiej w mezopotamskim Nippur. Są one datowane na I tys. A.D. Zaklęcia na misach mające odstraszać demony są zapisane w językach aramejskim lub mandejskim. Często pojawia się wśród nich również Lilit czająca się wokół ludzkich siedzib, zagrażająca szczególnie niemowlętom i kobietom podczas przełomowych momentów ich życia: przed defloracją, podczas menstruacji i porodu. W nocy żeńska Lilit uwodziła mężczyzn, zaś męski Lili kobiety. Owocem tych związków było demoniczne potomstwo<sup>192</sup>. Na jednej z mis Lilit jest przedstawiona jako naga kobieta z potarganymi włosami i łańcuchami na szyi, ramionach i nogach (rys. 19). To źródło, z racji swego pochodzenia, skierowuje naszą uwagę na wierzenia Międzyrzecza.

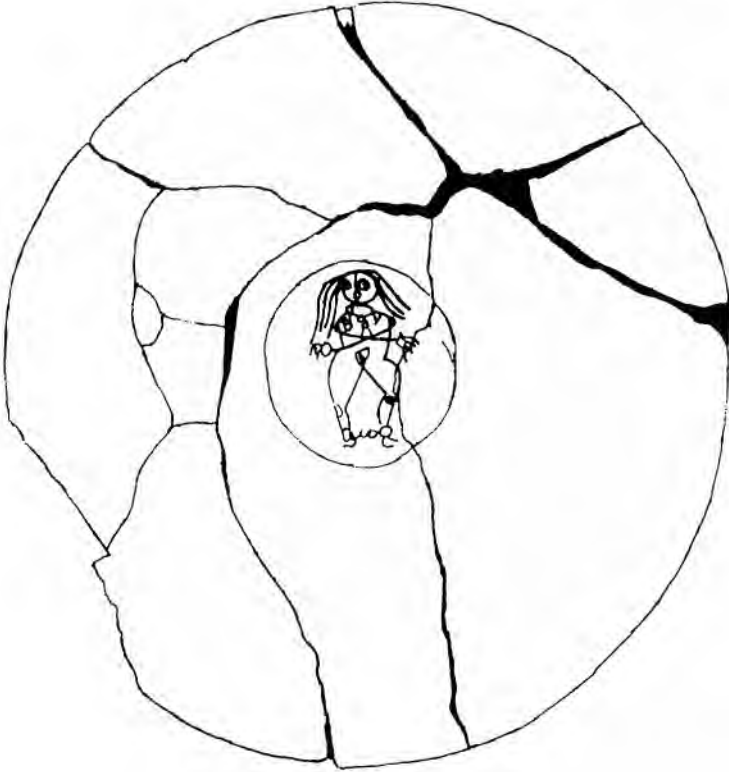
I ten właśnie trop ostatecznie udowadnia, że Izajaszowa Lilit była uważana za demona przynoszącego chorobę. Nie ma bowiem żadnej wątpliwości, że ma ona mezopotamską proveniencję. Jej pierwowzorem jest demon *lilū*, fem. *liliū*. W tekstach akadyjskich pojawia się także (*w*)*ardat lilī*, czyli „dziewczyna *lilī*”. Wszystkie one są związane ze złym, burzowym wiatrem. Jest to zupełnie oczywiste, ponieważ akadyjskie nazwy, a co za tym idzie imię biblijnej Lilit, wywo-

<sup>190</sup> Muchowski, *Komentarze*, 213-214.

<sup>191</sup> Inny skrót 11QApPs a. Tłumaczenie za: Muchowski, *Rękopisy*, 398.

<sup>192</sup> Pierwsze wydanie tekstów magicznych: J. M. Montgomery, *Aramaic Incantation Text from Nippur*, (Publications of the Babylonian Section 3), Philadelphia 1913. Lilit bądź Lili pojawiają się w dwudziestu ośmiu na czterdzieści publikowanych zaklęć: 117-118, 138, 141, 148, 155-156, 161, 170, 174, 185, 189, 190, 193, 196, 201, 203-204, 209, 218, 221, 225, 230, 232, 237, 242, 244, 248, 253. Bardziej dostępne jest nowsze opracowanie zawierające część zaklęć: C. D. Isbel, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*, (SBL. DS 17), Missoula 1975, 17, 44-45, 108, 120-121; zob. także kolejne odkryte misy z zaklęciami: M. J. Geller, „Eight Incantation Bowls”, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 17 (1986), 108-109, 111-112, 117. W wielu z tych zaklęć pojawiają się tak żeńskie Lilit, jak i męskie Lili. Nieco ogólnych informacji o misach magicznych zob.: A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław 2001, 190-194. Również w późniejszych (VIII-XIII w. A.D.) zaklęciach znalezionych w genizie kairskiej pojawiają się w liczbie mnogiej Lilit (לילית, *ljljn*) i Lili (לילי, *ljljn*). Zob. L. H. Schiffman, M. D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah. Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1*, Sheffield 1992, 73-74.

Rys. 19: Wyobrażenie Lilit na magicznej misie pochodzącej z żydowskiej gminy w Nippur. I tys. A.D. University Museum Philadelphia. J. M. Montgomery, *Aramaic Incantation Text from Nippur*, (Publications of the Babylonian Section 3), Philadelphia 1913, pl. VIII.



dzą się z sum. líl – „wiatr”<sup>193</sup>. Zresztą, jak to wykazał S. N. Kramer, już w tekstach sumeryjskich spotkać można żeńskiego demona o nazwie ki.sikil.líl.lá, czyli *lilītu*<sup>194</sup>. Podobnie jak żydowska Lilit, *lilū* również zamieszkiwał pustko-

<sup>193</sup> Tak już B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Bd. 2, (Kulturgeschichtliche Bibliothek 1/4), Heidelberg 1925, 201. Por. W. Farber, „Lilū, Lilītu, Ardat-lilī. A. Philologisch”, *RLA VII*, 23. Pozostałości tradycyjnej etymologii wywodzącej Lilit od hebr. ליל / לילה (*lajil / lajlāh*) „noc” dostrzec można w tłumaczeniu *BP*, która tłumaczy לילית (*līlīt*) przez „widmo nocne”.

<sup>194</sup> S. N. Kramer, *Gilgamesh and the Huluppu-Tree: A Reconstructed Sumerian Text*, (Assyriological Studies 10), Chicago 1938, 5. Polskie tłumaczenie także widzi tu „dziewczę (-demon) Lilit”: *Eposy sumeryjskie*, 72-80. Krytyka takiego rozumienia tekstu dokonana przez Handy’ego wydaje się nieuzasadniona, choć należy przyjąć jego wątpliwości, co do źródeł ikonograficznych. Zob. L. K. Handy, „Lilith”, *ABD*. Inne najczęściej spotykane sumeryjskie nazwy dla wymienionych demonów to dla *lilū*: lū.líl.lá, líl.lá.en.na; dla *lilītu*: munus.líl.lá, ki.sikil.

wia. Także (*w*)*ardat lilī* po wygnaniu jej z drzewa *huluppu* udała się na pustkowie. Znane są liczne zaklęcia przeciwko wszystkim trzem demonom, zwykle traktowanym jako groźna rodzina mogąca sprowadzić nieszczęście, najczęściej chorobę<sup>195</sup>. Szczególnie złośliwa wobec mężczyzn mogła być (*w*)*ardat lilī*, którą charakteryzowała niemożność spełnienia seksualnego oraz zrodzenia dzieci. Jej „złe spojrzenie” powodowało śmierć kochanka. Demony te były wyjątkowo niebezpieczne wobec nowonarodzonych dzieci wysysając ich krew i szpik oraz pożerając ciało<sup>196</sup>. Bardzo niebezpieczne były także dla kobiet w położu<sup>197</sup>. W późniejszych tekstach coraz częściej podkreśla się zagrożenie dzieci. *Lilītu* czy (*w*)*ardat lilī* mogły szkodzić niemowlętom, między innymi dając im do ssania swą pierś, w której zamiast mleka była trucizna. Upodabnia to je do Lamasztu, zresztą od okresu średniobabilońskiego te żeńskie demony są ze sobą identyfikowane<sup>198</sup>. Jest to o tyle istotne, że najprawdopodobniej dopiero w tej połączonej formie demon poznany został przez zachodnich Semitów. Świadczy o tym między innymi przekład LXX, która oddawała לילית (*lilīt*) przez *ὄνοκενταυρος*, co sugerowało związek demona z osłem. A właśnie na osła najczęściej była przedstawiana Lamasztu i takie jej wyobrażenie było znane w Syro-Kanaanie (zob. rys. 20)<sup>199</sup>. Odrzucić natomiast należy, dawniej podawany jako przykład występowania imienia Lilit / *lilītu* w Syrii, pierwszy amulet z Arslan Tash (rys. 21)<sup>200</sup>. Tekst zapisany na uskrzydłonym sfinksie najprawdopodobniej brzmi bowiem *ll [w/y|m]* (= noc [i] dzi[eń]), nie zaś *lly[tt]* (= Lili[tt])<sup>201</sup>. Warto tu jednak zaznaczyć, że demon-wilk pożerający człowieka jest w rzeczywistości rodzaju żeńskiego, ponieważ tekst nazywa go „morder-

lil.lā(.en.na); dla (*w*)*ardat lilī*: ki.siki.lil.lā(.en.na), ki.siki.UD.DA.kar.ra. Zob. Farber, „Lilū”, 23.

<sup>195</sup> Np.: *TDP* 80:13; 160:40; 196:62f.; 214:12f.; *Maqlū* I:138; *KAR* 233; zob. *CAD* L 190. Tłumaczenia niektórych zaklęć, w których występują *lilū*, *lilītu*, czy (*w*)*ardat lilī* na język polski zob.: K. Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia magiczne*, Warszawa 1995, 65-68, 88.

<sup>196</sup> Farber, „Lilū”, 23-24; zob. zaklęcie „aby demon *lilū* nie mógł przejść blisko dziecka”, *BAM* 248 IV 41.

<sup>197</sup> W. Farber, *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*, (Mesopotamian Civilization 2), Winona Lake 1989, 4, 103, 117, 142-143.

<sup>198</sup> M. Hutter, „Lilith”, *DDD* 974.

<sup>199</sup> Inny przykład tym razem z wybrzeża Kanaanu zob: M. Cogan, „A Lamashtu Plaque from the Judean Shephelah”, *IEJ* 45 (1995), 155-161.

<sup>200</sup> Wydaje się, iż należy uznać autentyczność obu amuletów z Arslan Tash, mimo wątpliwości podnoszonych m. in. przez J. Teixidor, „Les tablettes d’Arslan Tash au Musée d’Alep”, *Aula Orientalis* I (1983), 105-108; P. Amiet, „Observations sur les ‘Tablettes magiques’ d’Arslan Tash”, *Aula Orientalis* I (1983), 109. Za autentycznością zabytków opowiadał się J. van Dijk, „The Authenticity of the Arslan Tash Amulets”, *Iraq* 54 (1992), 65-68.

<sup>201</sup> Starsza lekcja prezentowana w *ANET* 658, czy jeszcze w J. C. de Moor, „Demons in Canaan”, *EOL* 27 (1981/82), 108. W literaturze polskiej niedawno podtrzymywał ją jeszcze Kościel-

Rys. 20: Klasyczne przedstawienie *Lamaštu* na osie. Asyryjski amulet – tabliczka z brązu kupiona w Palmyrze; VII w. Louvre. ANEP 658.



czynią” (*mḫst*). Sądząc z wielkości pożeranej ofiary jest to dziecko. Wszystko to dość jednoznacznie wskazuje na *Lamaštu*, która w Mezopotamii często zwana była „wilczycą” (*barbartu*)<sup>202</sup>. Wprawdzie więc nie pojawia się w tekście Lilit, jednak występowanie utożsamianej z nią *Lamaštu* jest niemal pewne. Mimo to imię typu Lilit / *lilitu* jest w Syrii zaświadczone, o ile poprawne jest odczytanie

niak, *Złe duchy*, 36. Por. nowsza wersja w *TUAT* 2, 437; Hutter, „Lilith”, 974. J. Gibson w *TSSI* 3, 87 widział tu „nocnego demona” jednak bez związku z Lilit.

<sup>202</sup> „Ona (= *Lamaštu*) jest dzika, ona jest wściekła, ona jest boginią, ona jest oślepiająca, ona jest wilczycą, córką Anu”, *CAD B* 108. W zaklęciach bywa opisywana, jako wilczyca (*ba-ar-ba-ra-tum*) o pysku sukii (*pa-ni kal-ba-tim*), G. Cunningham, ‘*Deliver Me From Evil*’: *Mesopotamian Incantations 2500-1500 B.C.*, (Studia Pohl: Series Maior 17), Rome 1997, 129. Szerzej o *Lamaštu* zob. W. Farber, „*Lamaštu*”, *RLA VI*, 439-446.

Rys. 21: Tzw. pierwszy amulet z Arslan Tash. Awers i rewers oraz inskrypcje umieszczone na brzegach syryjskiego amuletu z VII w. Muzeum w Aleppo. J. C. de Moor, „Demons in Canaan”, *EOL* 27 (1981/82), 109.



tekstu *KTU* 1.82:33, w którym występują *llm*, co jest ugaryckim odpowiednikiem liczby mnogiej *lilû*<sup>203</sup>. Co ciekawe, akurat ten fragment jest zaklęciem mającym przynieść uzdrowienie jakiejś bliżej nieznannej dziewczynie<sup>204</sup>, co świetnie pasuje do obrazu demona znanego nam z Mezopotamii. Wszak *lilû*, *lilitu*, czy (*w*)*ardat lilî* szczególnie niebezpieczne były dla młodych matek.

<sup>203</sup> de Moor & Spronk, „More on Demons”, 246-247. Autorzy ci sugerują również występowanie *lilû* w wersji 15 (s. 243), jednak ze względu na zniszczenie tabliczki odczytanie jest nader niepewne. Oczywiście ta sama forma proponowana jest w *ARTU* 180; jak zwykle ostrożniejszy Del Olmo Lete (*CRALTU*, 377) pozostawia formę *llm* bez tłumaczenia; zaś *TUAT* pomija ten fragment.

<sup>204</sup> Zaklęcie kończy formuła: *wtû. tbt. n/rt* „I niechaj najlepsza z dzi[ewczyn] żyje”. de Moor & Spronk, „More on Demons”, 246.

Można więc z przypuszczać, że wyobrażenia demonów typu Lilit dotarły do Izraela za pośrednictwem Syrii. Inną możliwością jest przejęcie Lilit bezpośrednio z Mezopotamii, ponieważ jedyna biblijna wzmianka o tym demonie pochodzi dopiero z powygnaniowego V-wiecznego urywka Małej Apokalipsy Izajasza<sup>205</sup>. Bez wątplenia wpływ demonologii babilońskiej na wierzenia hebrajskie podczas niewoli mógł być znaczący. Niezależnie za jaką drogą poznania Lilit przez Hebrajczków się opowiemy, nie ulega wątpliwości, że widziano w niej demona przynoszącego choroby, czego dowodem są zarówno teksty z Qumran jak i magiczne misy z Nippur oraz cała późniejsza tradycja żydowska. Również w Iz 34,14, mimo że brak w tym miejscu cech Lilit, musi być ona nazwą na żeńskiego demona powodującego choroby i śmierć. Niemożliwe jest bowiem, aby przejmując obraz tego demona zmieniono jego cechy, a następnie – najpóźniej na przełomie er – powrócono do pierwotnych wyobrażeń zbliżonych do babilońskich. Sądząc z paraleli mezopotamskich i późniejszych wyobrażeń żydowskich, Lilit była zagrożeniem przede wszystkim dla małych dzieci, kobiet w połogu oraz młodych, samotnych mężczyzn. Niestety nie sposób jasno ustalić, na ile w okresie starotestamentalnym była ona podporządkowana Jahwe, na ile zaś cieszyła się samodzielnością. Jej udział w zniszczeniu ziem przeklętych przez Jahwe wskazuje jednak na swego rodzaju zależność, czy chociaż współdziałanie z Bogiem Izraela, nie zaś na konkurencję. Z pewnością później, w wyniku rozwoju monoteizmu, została w pełni poddana mocy Jahwe, jak o tym świadczą teksty z Qumran i zaklęcia z Nippur. Co jednak charakterystyczne, jest w nich przedstawiana jako pokonany przeciwnik, nie zaś jako poddany spełniający wolę Jahwe.

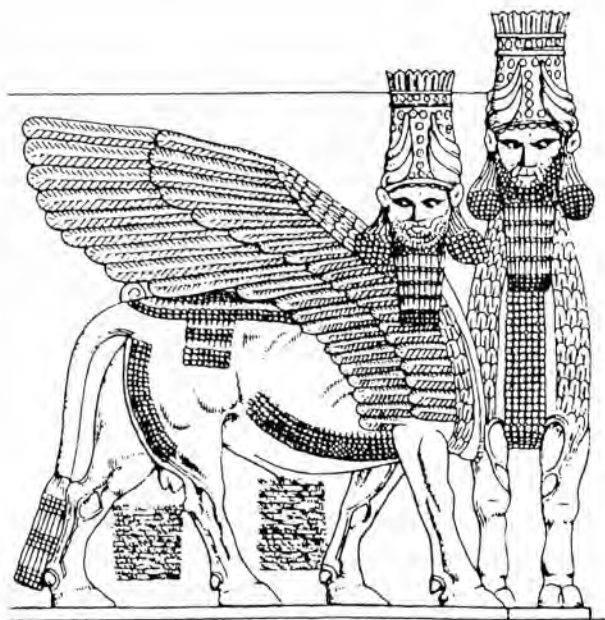
### b. Demony שְׂדִיִּים (*šēdīm*)

Obok Lilit pojawia się w Biblii także i inny rodzaj istot demonicznych, którym oddawana była cześć. Są to demony *šēdīm*. Zwykle ich nazwę tłumaczy się po prostu jako „demony”, stwarza to jednak wrażenie, że *šēdīm* jest ogólną na-

<sup>205</sup> Tak najczęściej datuje się powstanie zlorzeczeń przeciwko Edomowi zawartych w Małej Apokalipsie. Wrogość hebrajsko-edomicka wynikała zapewne z pomocy Edomitów dla Babilończyków podczas zdobywania Jerozolimy w 587 r. Wskazuje na to wprost Ab 11, Lm 4,21; Ps 137,7; Ez 35,1-15; a pośrednio brak Edomu wśród przeciwników Babilonu (ponieważ byli sojusznikami Nabuchodonozora) podczas wyprawy w 582 r. przeciw Moabowi i Ammonitom (*Ant. X.IX.7*). Daje to dobre tło dla wyroczeni przeciw Edomowi. Elementy apokaliptyczne, o ile nie są wtórnie dodane, również wskazują na późny okres powstania utworu, jednak raczej nie dalej niż V w., ponieważ w końcu tego wieku Edom został podbity przez arabskich Nabatejczyków, por. Strabo, *Geographica*, XVI.II.34. Zob. O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, (OTL), London 1980<sup>2</sup>, 353-355; J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, (WBC 25), electronic edition, Waco 1987, 34:1-35:10 Form/Structure/Setting; Ch. R. Seitz, „First Isaiah”, *ABD*; Stachowiak, *Księga Izajasza I*, 456-457.

zwą na różne rodzaje złych duchów. W rzeczywistości hebrajski wyraz pochodzi od akadyjskiego *šēdu* (sum. alad)<sup>206</sup>, który jest nazwą jednej, konkretnego rodzaju istoty nadludzkiej. Jest to męskie bóstwo opiekuńcze, jego żeńskim odpowiednikiem jest *lamassu* (sum. lama)<sup>207</sup>. Bóstwa te można porównać do aniołów stróżów, opiekują się bowiem poszczególnymi ludźmi. Przyzywano je w potrzebie, na przykład dla obrony przed demonami<sup>208</sup>. Nie tylko ludzie, lecz także miejsca, osiedla czy domy mogły mieć swoje duchy opiekuńcze<sup>209</sup>. W okresie nowoasyryjskim istoty te zwykle przedstawiano jako byki z ludzką twarzą i w takiej postaci są świetnie znane z asyryjskich pałaców (rys. 22), peł-

Rys. 22: Asyryjskie przedstawienia *šēdu* z pałacu Sargona w Dur-Szarrukin (Chorsabadzie) stojące u wejścia do sali tronowej. Oriental Institute, University of Chicago. H. Frankfort, *The Art and Architecture of Ancient Orient*, London 1977, 148.



niąc tam funkcję strażników bram. Asyryjczycy zwali tego typu posąg *aladlammū*. Jednak *šēdū* nie zawsze były dobrotliwymi bóstwami opiekuńczymi, zdarzały się również ich złe odmiany, które były istotami demonicznymi i powodowały choroby. Między innymi w serii zaklęć *Maqlū* zły *šēdu* pojawia

<sup>206</sup> Tak BDB 993-994; HAL 1317; Zorell 822. Nie przekonuje teoria o pochodzeniu שְׂדִים (*šēdīm*) od שָׂדַי (*šaddaj*), jak to opierając się szczególnie na tzw. tekście Balaama z Deir 'Allā starała się wykazać J. A. Hackett, *The Balaam Text from Deir 'Allā*, (HSM 31), Chicago 1984, 85-89.

<sup>207</sup> CAD Š/2 256-259.

<sup>208</sup> Np. E. Reiner, *Šurpu*, 20 (III:45); Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia*, 102.

<sup>209</sup> Np. KH XXV:48.

się obok demonów *utukku*, *eṭemmu*, *lilū*, *lilitu*, (*w*)*ardat lilī* oraz wszelkich możliwych chorób<sup>210</sup>. Istotny jest fakt, że akad. *šēdu* występują przede wszystkim w sing., forma pl. *šēdū* jest rzadka i ma negatywne, demoniczne konotacje. Na przykład *šēdū* bywają określane jako „bezlitosne” – *lā pādūtum/tu*<sup>211</sup>. Z języka akadyjskiego *šēdu* został zapożyczony do ugaryckiego (*šd III*), gdzie może mieć zarówno pozytywne, jak i negatywne konotacje<sup>212</sup>. Jednak w aramejskim *šyd* i *šd* jest już nazwą dla złowrogich demonów. Podobnie w języku mandejskim, w którym występuje *šdum* będący duchem ciemności władającym w podziemiu<sup>213</sup>. Należy zatem przypuszczać, że biblijne שְׂדִים (*šēdīm*, pl. od שֶׁד\*, \**šēd*), pojawiające się jedynie dwukrotnie (Pwt 32,17 i Ps 106,37), są raczej groźnymi demonami, nie zaś dobrotliwymi bóstwami opiekuńczymi. LXX niestety nie pomaga tutaj w żaden sposób, ponieważ w obu przypadkach używa wyrazu δαιμόνιον, który można rozumieć zarówno jako dobre „bóstwo”, jak i „demon” w pejoratywnym sensie. Jednak fakt, że w innych kulturach zapożyczone z Mezopotamii *šēdū* są istotami złymi sugeruje, iż podobnie jest w przypadku Izraela. Nie bez znaczenia wydaje się także stosowanie w Biblii jedynie liczby mnogiej, która w Międzyrzeczu zawsze zwiastowała demoniczny charakter. Oba biblijne miejsca, w których pojawiają się שְׂדִים (*šēdīm*), wspominają o składaniu im ofiar. Pierwsze z nich należy do tzw. Pieśni Mojżesza<sup>214</sup> i nie podaje żadnych szczegółów. Można jedynie się domyślać, że mowa jest o ofierze krwawej, ponieważ użyte jest słowo זבח (*zbh*). Natomiast drugi urywek zaznacza, że w ofierze składani byli „synowie i córki”. Oczywiście שְׂדִים (*šēdīm*) są traktowane jako konkurenci Jahwe, a ich kult potępiony. Nasze informacje o biblijnych שְׂדִים (*šēdīm*) są więc nader skromne. Możemy jedynie z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że są one odpowiednikiem mezopotamskich złych *šēdū* sprowadzających nieszczęścia, głównie choroby. Zapewne aby się zabezpieczyć przed nimi składano im ofiary. Ps 106,37 wspomina nawet o ofiarach z ludzi, jednak jest to z pewnością tekst dość późny, skomponowany już po niewoli (zob. w. 40-46)<sup>215</sup>, trudno więc być

<sup>210</sup> *Maqlū* I:136; VII:128. Polskie tłumaczenie pierwszego fragmentu zob.: Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia*, 88.

<sup>211</sup> *AHw* 1208; więcej przykładów złego *šēdu* zob: *CAD* Š/2 258-259.

<sup>212</sup> *DUL* 810.

<sup>213</sup> *HAL* 1317.

<sup>214</sup> Prawdopodobnie pochodzącej z X-VIII w., a później przeredagowanej w duchu deuteronomistycznym; szerzej o datowaniu tego fragmentu w poprzednim rozdziale w części dotyczącej Jahwe – Wojownika.

<sup>215</sup> Kraus, *Psalmen*, Bd. II, 727-728; Dahood, *Psalms III*, 67; L. C. Allen L. C., *Psalms 101-150*, (WBC 21), electronic edition, Dallas 1983, 106:1-48 Form/Structure/Setting; Lach, *Księga Psalmów*, 454. Zwrócono także uwagę na podobieństwo Psalmu z liturgią qumrańską (IQS 1,16-2,18), co wskazuje na bardzo późne pochodzenie, zob. F. Baumgartel, „Zur Liturgie in der ‘Sektenrolle’ vom Toten Meer”, *ZAW* 65 (1953), 263-265.

pewnym, czy autorzy mieli na myśli ofiary właśnie dla שדים (*šēdīm*), czy też stały się one ogólną nazwą dla obcych bóstw. Zwykle w kontekście ofiar z ludzi w starożytnym Izraelu wymienia się Dolinę Hinnom koło Jerozolimy, nie sposób jednak konkretnie ustalić, jakie bóstwo (bóstwa?) były tam czczone. Niezależnie od tego czy można mówić o tego typu ofiarach dla שדים (*šēdīm*), czy też nie, ich kult był z pewnością znany w społeczeństwie hebrajskim zarówno przed, jak i po niewoli. Można się domyślać, że przed zburzeniem Jerozolimy znajomość ta wynikała z obserwacji i / lub uczestniczenia w realnie sprawowanych rytuałach. Wzmianka o שדים (*šēdīm*) w Ps 106, wobec dominujących po powrocie z niewoli tendencji monoteistycznych, jest prawdopodobnie odbiciem dawnej walki z obcymi kultami, choć nie można wykluczyć utrzymania się tego typu kultu także w powygnaniowym Izraelu. Oczywiście kult שדים (*šēdīm*) był potępiany przez ortodoksyjnych czcicieli Jahwe. Nie zostały one w żaden sposób włączone do jahwizmu, jak to się stało w przypadku Reszeфа. Stosunkowo rzadkie wzmianki o nich mogą świadczyć o raczej nieznacznej roli i niskiej pozycji w panteonie syro-kananejskim. Zapewne gdyby były to ważne i szeroko czczone bóstwa Biblia częściej ponawiałaby zakazy ich kultu. Należy więc przyjąć, że pod nazwą שדים (*šēdīm*) kryją się pomniejsze demony najpewniej – jak ich mezopotamskie złośliwe odpowiedniki – przynoszące ludziom choroby, stąd też istotne dla naszych rozważań. Wraz ze zwycięstwem monoteizmu wśród Izraelitów שדים (*šēdīm*) zostały usunięte przynajmniej z oficjalnego kultu.

### c. Kosmacze שַׁעִירִים (*š' 'irīm*)

Kolejnym rodzajem demonów występujących w Biblii Hebrajskiej są שַׁעִירִים (*š' 'irīm*). Pojawiają się one w tekście kilkukrotnie: Kpł 17,7; najprawdopodobniej 2 Krl 23,8; 2 Krn 11,15; Iz 13,21; 34,14. Ostatni z urywków jest nam już znany, bowiem jest to fragment V-wiecznej Małej Apokalipsy z Księgi Izajasza. Rozdział 34 opisuje przyszłe zniszczenie Edomu, w którym gnieździć się będą różne rodzaje dziwnych istot, między innymi Lilit. Obok niej występuje właśnie שַׁעִיר (*šā 'ir*). Rzeczownik ten może oznaczać po prostu kozła (tak np. w Rdz 37,31; Kpł 4,24; Ez 43,25 i in.). Czy jednak rzeczywiście Izajasz chcąc przedstawić spustoszony i zamieniony w bezładną krainę Edom wykorzystał obraz zamieszkania przez zwierzęta ludzkich siedzib? Problematiczne jest w takim kontekście użycie Lilit, która bez wątplenia jest demonem. Przede wszystkim należy spróbować wyjaśnić etymologię שַׁעִיר (*šā 'ir*). Najczęściej przyjmuje się, że wyraz ten pochodzi od rdzenia שַׁעַר (*š' 'r*), niosącego ideę bycia owłosionym<sup>216</sup>. Nie sposób jednak na tej podstawie określić, czy wyraz powstał z tego rdzenia

<sup>216</sup> Por. sam. סַעַר (*s' 'jr*), aram. סַעְרָן (*sa 'ārān*), syr. *se 'ārā*, arab. *ša'ri*, *ša'arī*, *ša'rānī*, *'aš'ar*, tak BDB 972; HAL 1250.

odnosi się tylko do zwierząt posiadających sierść, w tym wypadku kozłów, czy też może określać również kosmate ponadnaturalne istoty. Z pomocą przychodzą starożytne tłumaczenia. LXX w miejscach mówiących bez wątpienia o zwyczajnych kozłach ma χίμαρος, αἴξ, bądź τρίγος. Vg używa wyrazów *caper*, *hircus*, lub *hedus*. Jednak w Iz 34,14 LXX tłumaczy שׁעיר przez δαιμόνια, zaś Vg ma *pilosus*, czyli „włochacze”, „kosmacze”. Również Peszitta i Targum nie pozostawiają wątpliwości, że mowa tu nie o zwyczajnych kozłach, bowiem mają odpowiednio שׁי'דֵה i שׁדִּימ (*šjdjm*), co – jak wyżej widzieliśmy – bez wątpienia oznacza demony. Wszystkie zatem starożytne tłumaczenia sugerują, by dostrzeżać w שׁעיר (*šā'ir*) istoty ponadnaturalne. Identyczna sytuacja jest w Iz 13,21 będącym fragmentem zapowiedzi zniszczenia Babilonu: „Pustynne stwory tam spoczną i szakale<sup>217</sup> napelnia ich domy, zamieszkają tam strusie<sup>218</sup>, a kosmacze będą tam skakać”. Urywek jest więc nader podobny do wspomnianego powyżej. Podobnie też LXX oddaje שׁעִירִים (*š'irīm*) przez δαιμόνια, Vg ma *pilosi*, Peszitta שׁי'דֵה, a Targum שׁי'דִּינ (*šjdjn*). Niestety datowanie wyroczni przeciw Babilonowi z Iz 13 jest dość trudne. W zależności od poglądów poszczególni badacze uważają, że mamy do czynienia z utworem z końca VIII w.; inni zgadzają się z tym, lecz pod warunkiem, że pierwotnie wyrocznia skierowana była przeciw Asyrii. Kolejną proponowaną datą jest okres wkrótce przed upadkiem Jerozolimy, bądź podczas niewoli babilońskiej. Wreszcie często sugeruje się także czas niedługo po 539 r. zwykle wtedy też umieszczając redakcję ewentualnego wcześniejszego utworu<sup>219</sup>. Można więc ogólnie przyjąć, że Iz 13 mógł powstać pomiędzy końcem VIII a końcem VI w., choć ta druga data wydaje się bardziej prawdopodobna. Należy przy tym podkreślić, że nawet jeśli założymy, iż tekst jest starszy, nie wiemy czy „kosmacze” nie pojawiły się w nim dopiero w wyniku późniejszej redakcji. Na podstawie obu urywków z Księgi Izajasza można wnioskować, że mamy do czynienia z jakimiś kosmatymi demonami zamieszkującymi pu-

<sup>217</sup> אֶשׁ (‘ōaš) jest *hapax legomenon* i jego znaczenie jest niepewne. Najprawdopodobniej jest to wyraz onomatopeiczny mający związek z dźwiękiem wydawanym przez opisywaną istotę. Najczęściej tłumaczy się go jako „szakal” bądź „sowa”, ponieważ oba te zwierzęta mają charakterystyczne, nieco przeraźliwe głosy, jednak o żadnej pewności nie ma mowy. Kontekst dopuszcza również możliwość, iż opisywaną istotą nie jest zwykle zwierzę, lecz jakiś pohukujący stwór.

<sup>218</sup> Podobnie jak „szakale”, tak też i „strusie” (בְּנוֹת עֵנָה, *b'nōt ja'anāh*) są jedynie prawdopodobnym tłumaczeniem. Tradycyjne znaczenie („córki żarloczności”, tak *BDB* 419) jest kwestionowane. W zamian proponuje się w nawiązaniu do arabskiego *wa'nah* „córki pustyni”, tak już Albright, „Mesopotamian Elements”, 150; *HAL* 402; Zorell 134. Szerzej zob. powyżej w podrozdziale dotyczącym Reszeфа. „Córki pustyni” mogą oczywiście oznaczać po prostu strusie, jednak dopuszczalne jest ewentualne szersze znaczenie.

<sup>219</sup> Przegląd różnorodnych poglądów zob. np.: Wildberger, *Jesaja*, 505-511; Kaiser, *Isaiah* 13-39, 2; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, (NICOT), Grand Rapids 1986, 299-301; Stachowiak, *Księga Izajasza* 1, 273-274.

stynne miejsca<sup>220</sup>. Sądząc z nazwy שְׁעִירִים (*š' 'îrîm*) są one prawdopodobnie podobne do kozłów, bądź też jakiejś hybrydalnej formy z elementami kozła. Zapewne cechuje je bujne i zmierzwiłone owłosienie. Ich towarzystwem są inne demony (Lilit) bądź dzikie zwierzęta, które zresztą także można rozumieć jako istoty na poły demoniczne. Taki wniosek jednoznacznie potwierdza użycie wyrazu שְׁעִירִים (*š' 'îrîm*) w późnym urywku<sup>221</sup> 2 Krn 11,15. Wspomniany jest tam król Jeroboam, który buduje ołtarze dla byków i właśnie שְׁעִירִים (*š' 'îrîm*). Bez wątplenia są więc „kosmacze” obiektami kultu i nie sposób widzieć w nich zwykłe kozły, podobnie jak i cielce są z pewnością wyobrażeniem bóstwa. Potwierdzają to znowu starożytne tłumaczenia, ponieważ LXX ma εἰδωλα i ματαῖοι, zaś Vg *daemonum*, Targum natomiast jak zwykle ma שְׁדִיִּם (*šdjim*). Nie sposób przy tym składać obrazu kultu „kosmaczy” na karb fantazji Kronikarza, raczej zaczerpnął on ten motyw ze starszych źródeł. Potwierdza to występowanie שְׁעִירִים (*š' 'îrîm*) w dużo starszym urywku z Kodeksu Świętości (tzw. Holiness Code)<sup>222</sup> Kpł 17,7, gdzie znaleźć można zakaz składania dla nich ofiar. LXX ma w tym miejscu ματαῖοι, a Vg *daemonibus*, co potwierdza obraz bóstw, którym składane są ofiary. Również Peszitta i Targum widzą tu demony, mają bowiem שְׁדִיִּם (*šdjim*). Wreszcie 2 Krl 23,8 najpewniej wspomina o miejscach kultu, w których czczono „kosmacze”. Tekst hebrajski (בְּמִזְבְּחֵי הַשְּׁעִירִים, *bāmôt*

<sup>220</sup> Wbrew N. H. Snaith, „The Meaning of שְׁעִירִים”, *VT* 25 (1975), 115, który uważał, iż w obu fragmentach mowa jest o zwykłych zwierzętach.

<sup>221</sup> Księgi Kronik najczęściej datuje się na IV-III w. Spór dotyczy tylko preferowania dat ok. 350-300 r. bądź ok. 300-250 r. Zob. np.: J. M. Myers, *I Chronicles*, (AB 12), Garden City 1965, LXXXVII-LXXXIX; R. Braun, *I Chronicles*, (WBC 14), electronic edition, Waco 1986, Introduction: Purpose and Date; E. Zawiszewski, „Dzieło kronikarskie”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, 207; R. W. Klein, „Chronicles, Book of 1-2”, *ABD*; W. Johnstone, *1 & 2 Chronicles, vol. 1*, (JSOT SS 253), Sheffield 1997, 58; H. Langkammer, *Pierwsza i Druga Księga Kronik*, (BL), Lublin 2001, 12-13.

<sup>222</sup> Wokół Kodeksu Świętości (Kpł 17-26) narosło wiele kontrowersji. W zależności od poglądów poszczególnych badaczy H miał powstać przed dziełem Dtr, lub po nim, a przereadowany został przez P. Inni uważają, że jest nawet późniejszy od P, bądź rozdz. 17-26 nigdy nie tworzyły odrębnej całości i są to po prostu kolejne fazy uzupełnień P, w których obok materiału bardzo późnego wykorzystano także archaiczne prawne tradycje Izraela (ta propozycja wydaje się nam najbliższa). Niezależnie od przyjęcia tego czy innego poglądu na czas redakcji H, należy uznać, że zawiera on również bardzo stary materiał. Trudno sobie wyobrazić powstanie tak nierealnego prawa jak nakaz zabijania wszystkich zwierząt rzeźnych przed Namiotem Spotkania na przykład po powrocie z niewoli babilońskiej. Nawet gdyby zamiast Namiotu Spotkania umieścić świątynię oznaczałoby to praktycznie zakaz jedzenia jakiegokolwiek mięsa dla większości społeczeństwa. Wydaje się zatem, że idea zawarta w Kpł 17,5-6 musi pochodzić jeszcze sprzed powstania pierwszej świątyni i odzwierciedla rzeczywistość, w której każdy może złożyć ofiarę w swym domowym, lub obozowym sanktuarium. Por. G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, (NICOT 3), Grand Rapids 1979, 241-243; H. T. C. Sun, „Holiness Code”, *ABD*; Lemański, *Pięcioksiąg*, 135-139. Czy jednak uzasadnienie takiego prawa zawarte w w. 7 jest równie stare trudno ustalić, choć za jednością tekstu opowiada się Hartley, *Leviticus*, 17:1-16 Form/Structure/Setting.

*hašš<sup>e</sup> 'ārîm* - „wyżyny bram”<sup>223</sup>) sięgający zapewne końca VII w.<sup>224</sup>, a za nim niemal wszystkie starożytne tłumaczenia<sup>225</sup>, z pewnością uległ skażeniu (może podczas deuteronomistycznej redakcji?) i stąd większość współczesnych komentatorów, podobnie jak wydania krytyczne tekstu, proponuje w tym miejscu *במות השערים*, *bāmôt hašš<sup>e</sup> 'irîm* - „wyżyny kosmaczy / kozłów”<sup>226</sup>. To miejsce kultu, wbrew tradycyjnemu tłumaczeniu „wyżyna”, nie musiało znajdować się na wzniesieniu. W omawianym przypadku miało ono być w samej Jerozolimie, co oznacza, że kult tam sprawowany nie był bynajmniej jakimś mało istotnym wierzeniem peryferyjnych wiosek, lecz ważnym, stołecznym elementem religii.

Jeśli już wiemy, że *שערים* (*š<sup>e</sup> 'irîm*) były postrzegane przez Hebrajczyków zarówno przed, jak i po niewoli jako jakieś bóstwa lub demony należy spróbować ustalić, jakiego rodzaju były to istoty. Z przedstawionych powyżej tekstów bliższych wynika, że mamy do czynienia z bóstwem zamieszkującym na pustyniach. Jego wygląd jest zbliżony do zwierzęcia porośłego sierścią, być może koźła. Stąd nasze tłumaczenie nazwy przez „kosmacze”, może „kozłotwory”. Niekiedy proponuje się zaczerpnięte z klasycznej mitologii „satyry”. Bóstwa tego typu, mimo że nie zajmowały wysokiej pozycji w panteonie, z pewnością cieszyły się sporą popularnością, skoro Biblia zakazuje składania im ofiar oraz wspomina o zniszczeniu poświęconego im miejsca kultu w samej Jerozolimie. N. H. Snaith sugerował na podstawie Pwt 32,2, gdzie wyraz *שערים* (*š<sup>e</sup> 'irîm*) oznacza rodzaj burzowego deszczu, by w omawianych istotach widzieć bóstwo płodności i deszczu. Z tego też powodu uważał, że Izajaszowe przykłady występowania *שערים* (*š<sup>e</sup> 'irîm*) mówią o zwykłych kozłach. Nie sposób wszak wyobrazić sobie bóstwa deszczu, które mieszka na pustyni. Jednak taka hipoteza nie wydaje się być prawdopodobna, ponieważ *שערים* (*š<sup>e</sup> 'irîm*) z Pwt 32,2 pochodzą od zupełnie innego rdzenia, to jest od *סער* (*s'ar*)<sup>227</sup> niekiedy zapisywanego *שער* II

<sup>223</sup> Za takim tłumaczeniem opowiada się jeszcze BP.

<sup>224</sup> Zgodnie z większością badaczy, a wbrew tzw. szkole minimalistycznej (reprezentowanej np. przez L. K. Handy'ego, „Historical Probability and the Narrative of Josiah's Reform in 2 Kings”, w: *The Pritcher is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, ed. S. W. Holloway, L. K. Handy, (JSOT.SS 190), Sheffield 1995, 252-275.), przyjmujemy historyczność zasadniczych punktów reformy Jozjasza opisanej w 2 Krl 22-23. Konsekwentnie należy zatem uznać, że rozdziały te sięgają swymi korzeniami opisywanych czasów, choć oczywiście zostały później przerezegowane w duchu deuteronomistycznym. Zob. omówienie postaci Jozjasza wraz z obszerną literaturą: R. Althann, „Josiah”, *ABD*; z nowszych publikacji monograficznych zob. E. Eynikel, *The Reform of King Josiah & the Composition of the Deuteronomistic History*, (Oudtestamentische Studien 33), Leiden 1996; M. A. Sweeney, *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*, Oxford – New York 2001.

<sup>225</sup> Jedynie recenzja Lucjana czyta *τὸν οἶκον τῶν ὑψηλῶν*, co jednak nic nie wnosi do naszych rozważań, ponieważ określenie „dom / świątynia wysokich” w żaden sposób nie determinuje bóstwa tam czczonego.

<sup>226</sup> BT ma tu „chram Kozłów”.

<sup>227</sup> Zob. *BDB* 704, 973; *HAL* 1250.

(ś'r II), co akurat w tym wypadku prowadzi do podobieństwa z naszymi „kosmaczami”<sup>228</sup>. Ponadto zwierzęciem najpopularniejszego boga płodności i deszczu wśród zachodnich Semitów, czyli Baala, jest byk, nie zaś kozioł. Wprawdzie w mitologii klasycznej kozioł bywał niekiedy łączony z Afrodytą / Wenus, zatem również bóstwem płodności, jednak N. H. Snaith sam krytykował, zresztą słusznie, włączanie wyobrażeń ze świata greckiego do świata Semitów, odrzucając tłumaczenie biblijnych שַׁעֲרִים (ś' 'irīm) przez „satyry”. Nie sposób więc widzieć w „kosmaczach” bóstw płodności i deszczu. Kim zatem są? Wnioskując z tego, że pustynia jest stałym miejscem zamieszkiwania różnorodnych demonów, można widzieć w nich obraz tego typu istot. Tak właśnie pojmuje שַׁעֲרִים (ś' 'irīm) Talmud utożsamiając je z demonami nazywając שְׂדֵיִם (šēdīm, np.: *Bawa Batra* 25a; *Berachot* 62b). Wiara w demony rzeczywiście była wśród zachodnich Semitów mocno rozpowszechniona. Czy jednak można znaleźć jakieś bóstwo, lub demona, który swym wyglądem odpowiadałby nazwie „kosmacz”, „kozłotwór”? Oczywiście interesować nas będą tylko wyobrażenia kozłów, lub istot podobnych do kozła, o których bez wątpienia można powiedzieć, że są wyobrażeniem istot nadludzkich. Na wstępie więc odrzucić należy stosunkowo liczne przedstawienia łowów na kozły, czy też samych kozłów bez elementów jednoznacznie świadczących, że wyobrażenie przenosi nas ze sfery świata czysto zwierzęcego do świata sacrum. Jednak na skaraboidzie z Gat (Tell es-Safi) przedstawiona jest postać trzymająca za rogi dwa sfinksy z głowami kozłów. Znaleźisko datuje się na VI-V w. i jest ewidentnie wzorowane na gliptyce mezopotamskiej (rys. 23)<sup>229</sup>. Również na pieczęci z Dor (Chirbet el-Burdż) pojawia się osoba trzymająca za przednie nogi dwa sfinksy, z których jeden ma głowę byka, a drugi kozła. Pieczęć pochodzi z VIII-VII w. i również jest lokalną produkcją na wzór mezopotamski (rys. 24)<sup>230</sup>. Wreszcie kozłopodobna istota z głową mężczyzny występuje na bez wątpienia hebrajskiej<sup>231</sup> pieczęci z VII w. należącej do Bakkaszat córki 'Ebedjeraha (לבקשה בת עברירח, *lbqšt bt 'bdjrh*) (rys. 25). Te trzy przykłady pokazują, że w starożytnym Izraelu znano nadludzkie istoty o wyglądzie sfinksów z głową, bądź przynajmniej z rogami kozła. Ponadto na pieczęciach Syro-Kanaanu pojawiają się istoty o ciele człowieka, lecz

<sup>228</sup> Zob. wątpiwości, co do tezy N. H. Snaitha: B. Janowski, „Satyrs”, *DDD* 1382.

<sup>229</sup> Niemal identyczne przedstawienie można znaleźć na achemenidzkiej pieczęci cylindrycznej ukazanej przez Collon, *First Impressions*, fig. 659.

<sup>230</sup> Tego typu przedstawienia ze sfinksami o koźlich głowach pojawiają się w Mezopotamii już w okresie kasyckim, zob. G. Stiehler-Alegria Delgado, *Die Kassitische Glyptik*, (Münchener vorderasiatische Studien 18; Münchener Universitäts-Schriften: Philosophische Fakultät 12), München – Wien 1996, fig. 285, 351. Później znaleźć je można zarówno w gliptyce nowoasyryjskiej, jak i nowobabilońskiej: Collon, *First Impressions*, fig. 370, 880.

<sup>231</sup> Mimo wcześniejszych propozycji, aby pieczęć traktować jako wyrób moabicki. Napis jest jednak bez wątpienia hebrajski. Zob. N. Avigad, *Corpus of West Semitic Stamp Seals revised and completed by B. Sass*, Jerusalem 1997, nr. 34.

Rys. 23: Postać trzymająca za rogi dwa sfinksy o głowach kozłów. Skaraboid z Gat (Tell el-Safi); VI-V w. O. Keel, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, (*Questiones Disputatae* 134), Freiburg 1995, fig. 361c.



z głową kozła. Niekiedy trzymają one w rękach broń, tak jak to jest na pieczęci z Byblos (rys. 26), kiedy indziej ofiarne zwierzęta, tak jest na pieczęci z Alalach (rys. 27)<sup>232</sup>. Wreszcie zdarzają się wśród nich hybrydalne stwory o dwóch głowach: kozła i jelenia (rys. 28). Na podstawie tych przedstawień można stwierdzić, że starożytni Izraelici znali pomniejszych bóstwa, których wygląd można opisać wyrazem שַׁעִירִים (*ś' 'irîm*). Zakładamy przy tym dość konserwatywnie związek שַׁעִירִים (*ś' 'irîm*) z kozłami. Jeśliby jednak przyjąć, że takowego połączenia nie ma<sup>233</sup> i hebrajski rdzeń שַׁעַר (*ś'r*), od którego pochodzą שַׁעִירִים (*ś' 'irîm*) wyraża tylko cechę bycia owłosionym, brak zaś związku z kozłami, wówczas można ukazać całą paletę demonicznych istot, przynajmniej częściowo pokry-

<sup>232</sup> Z Alalach znane są także kolejne przedstawienia człekokształtnych istot z głowami kozła: B. Teissier, *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*, (OBO.SA 11), Fribourg – Göttingen 1995, fig. 100, 245, 258.

<sup>233</sup> Zob. np. BDB, HAL, które pod osobnymi hasłami opisują שַׁעִירִים (*ś' 'irîm*) w znaczeniu „kozły” i „demony”.

Rys. 24: Postać trzymająca za nogi dwa sfinksy, z których jeden ma głowę byka, a drugi kozła. Pieczęć cylindryczna z Dor (Chirbet el-Burdż) z VIII-VII w. Lokalna produkcja na wzór mezopotamski. Israel Department of Antiquities and Museums. O. Keel, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, (Questiones Disputatae 134), Freiburg 1995, fig. 283.



tych sierścią, występujących w ikonografii starożytnej Palestyny<sup>234</sup>. Inną możliwością byłoby łączenie biblijnych „kosmaczy” z mezopotamskim bóstwem Lachmu (*Lahmu*), które szczególnie w okresie nowoasyryjskim pełniło funkcję bóstwa opiekuńczego, odstrasżającego demony i choroby. Imię Lachmu najprawdopodobniej wywodzi się od słowa *lahāmu* i znaczy „kudłaty”<sup>235</sup>. W ikonografii mezopotamskiej Lachmu przedstawiany jest zwykle jako mężczyzna z czterema lub sześcioma dużymi lokami oraz obfitym zarostem, oczywiście nie mający nic wspólnego z kozłem. Ponieważ jednak można zarzucać takim hipotezom zbytnią dowolność zostanąmy przy bardziej rygorystycznym pojmowaniu שַׁעֲרִים (*š'irīm*), łączącym je z obrazem kozła, choć może to stanowisko nieco utrudnia nasze rozważania. Niestety bowiem nie można w pewny sposób opisać funkcji kozłopodobnych stworów z pieczęci, ponieważ ich wyobrażenia nie są wystarczająco jasne. Jedynie pieczęć z Alalach (rys. 27) W. H. Ward łączył

<sup>234</sup> Np.: demon *ugallu* z głową lwa (rys. 29) na pieczęci należącej do 'bh (אבה); zob. inne przykłady Avigad, *Corpus*, nr. 802, 845. Podobnie do grupy demonicznych istot z sierścią można zaliczyć hybrydalną postać uskrzydłonego rogatego lwa z tylnymi ptasimi łapami i ogonem skorpiona na pieczęci Elinuriego (אלנורי, 'Inwrij) (rys. 30).

<sup>235</sup> Black & Green, *Słownik*, 104-105; CAD L 40-42.

Rys. 25: Kozłopodobna istota z głową mężczyzny. Obok księżyc i znak ankh. Na spodzie pieczęci hebrajski napis: לבקשה בה עבדירה. Pieczęć z VII w. British Museum. T. Ornan, „The Mesopotamian Influence on West Semitic Inscribed Seals: A Preference for the Depiction of Mortals”, w: *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991*, ed. B. Sass, Ch. Uehlinger, (OBO 125), Fribourg–Göttingen 1993, 59.

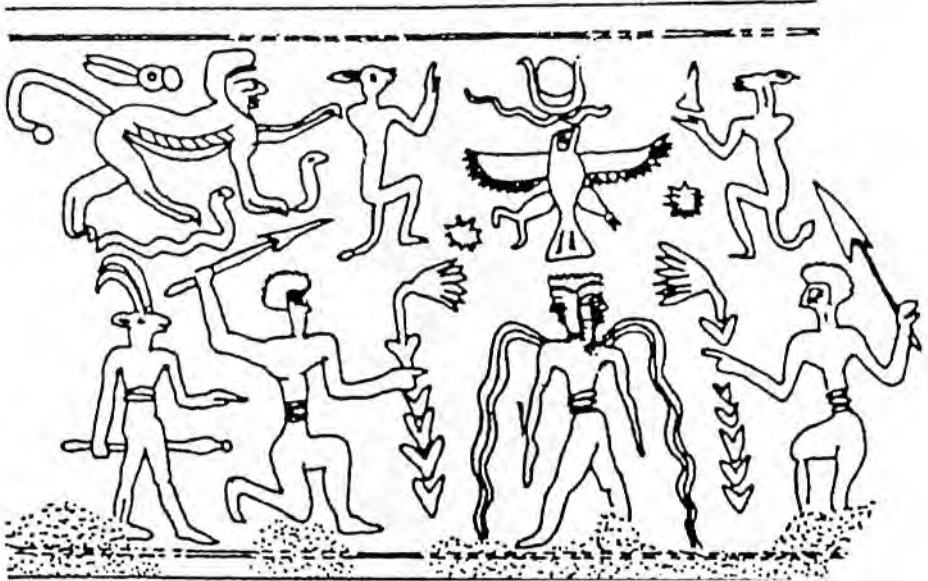


z wyobrażeniami świata podziemnego, trudno tu jednak o jakąkolwiek pewność<sup>236</sup>.

Wobec tak skromnych źródeł jesteśmy zmuszeni do stawiania hipotez, nie możemy zaś wyciągać ostatecznych wniosków. Możemy jedynie przypuszczać, że „kosmacze” mieszkające na pustyni, a zarazem czczone również przez mieszkańców miast, są jakimiś nadnaturalnymi istotami cieszącymi się znaczną popularnością w kulcie. Z ich przedstawień w ikonografii można domyślać się, że nie zaliczają się do najważniejszych bogów kananejskiego panteonu, raczej są rodzajem pomniejszych bóstw czy demonów. Pustynia przemawiałaby za tą drugą nazwą, jednak nie możemy być tego pewni, ponieważ nie możemy określić ich cech. Nie wiemy czy składano im ofiary, by w ten sposób „kosmacze” chroniły przed atakiem pustynnych demonów, czy też by je same udobruchać i uniknąć ich złowrogiego działania. Musimy przy tym być świadomi, że przedstawione rozróżnienie na bóstwa i demony jest nieco sztuczne, ponieważ ludziom starożytnego Bliskiego Wschodu było ono zapewne zupełnie obce.

<sup>236</sup> Ward, *The Seal Cylinders*, 282, fig. 858; natomiast Porada, *Corpus*, fig. 910e; oraz Colton, *First Impressions*, fig. 209; nie podają żadnej interpretacji omawianej pieczęci.

Rys. 26: Człekokształtna istota z głową kozła dzierżąca w dłoni maczugę. Pieczęć cylindryczna z Byblos, XVIII w. O. Keel, „Die Jaspis-Skarabäen-Gruppe. Eine vorderasiatische Skarabäen-werkstatt des 17. Jahrhunderts v. Chr.”, w: O. Keel, H. Keel-Leu, S. Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel, Bd. II*, (OBO 88), Freiburg – Göttingen 1989, fig. 38.



W jednej sytuacji demon może być groźny, w drugiej może swą mocą chronić przed atakiem innych demonów. Najlepszym tego przykładem jest mezopotamski Pazuzu, który może powodować nieszczęście, jednak jako jeden z najpotężniejszych demonów równocześnie często pojawia się na amuletach mających chronić przed innymi złymi duchami. Teoretycznie przechodzi wówczas do kategorii dobrych bóstw, lecz zapewne żaden starożytny mieszkaniec Babilonu nie prowadził takich religioznawczych rozważań. Możemy przypuszczać, że nie inaczej było w Kanaanie. Niezależnie więc od tego, czy nazwiemy „kosmacze” demonami, czy też bóstwami, zapewne wierzono, że mają one moc szkodzić lub chronić ludzi przed nieszczęściem, a najprawdopodobniej jedno i drugie. Ponieważ najpopularniejszą sferą działania demonów było powodowanie choroby, wydaje się, że również „kosmacze” mają z tym związek. Jest to jednak sfera naszych domysłów i nawet jeśli są one bardzo prawdopodobne, nie można ich traktować jako pewnych twierdzeń, tym bardziej, że łączenie ikonograficznych przedstawień istot „kozłopodobnych” z biblijnymi שַׁעִרִים (*š'irîm*) nie jest potwierdzone żadnym napisem napieczętym, czy też inną inskrypcją. Zarazem jednak obraz „kosmaczy” jako złowrogich demonów potwierdzają starożytne tłumaczenia Biblii oraz Talmud, co też musimy brać pod uwagę. Warto na koniec zwrócić uwagę na relacje pomiędzy שַׁעִרִים (*š'irîm*) a Jahwe. W starych

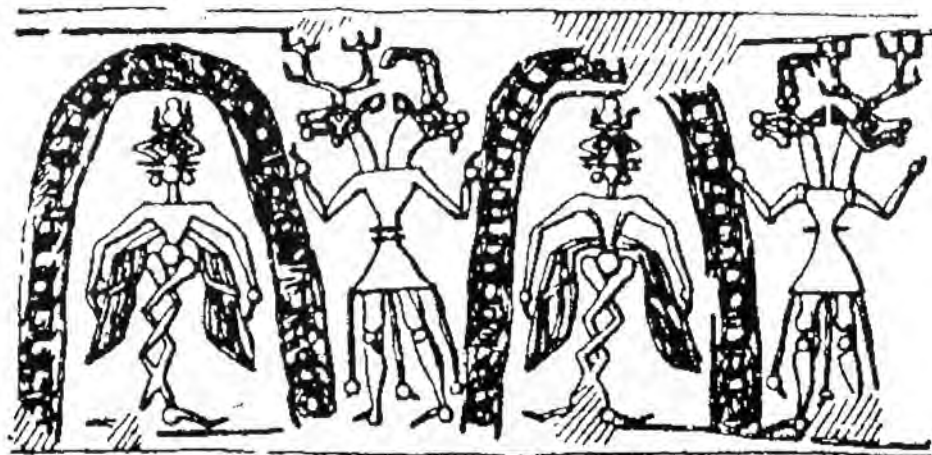
Rys. 27: Człekokształtna istota z głową kozła dzierżąca w dłoni zwierzę ofiarne. Pieczęć cylindryczna z Alalach, 1820-1740 r. The Pierpont Morgan Library. B. Teissier, *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*, (OBO.SA 11), Fribourg-Göttingen 1995, fig. 188.



źródłach są one traktowane jako konkurenci Boga Izraela. Teksty: Kpł 17,7 (przedmonarchiczny lub wczesnomonarchiczny), 2 Krl 23,8 (sięgający końca VII w.), 2 Krn 11,15 (IV-III w., jednak zapewne opierający się na starszym tekście) jednoznacznie potępiają kult *שעירים* (*ś' 'irîm*), bowiem ich pochodzenie jest kananejskie i stoją one poza jahwizmem biblijnych redaktorów (choć zapewne nie większości mieszkańców Judy i Izraela). Jednak Iz 13,21 (koniec VIII – koniec VI w., choć preferowana jest ta druga data) i Iz 34,14 (V w.) nie traktują już *שעירים* (*ś' 'irîm*) jako wrogów Jahwe. Do pewnego stopnia współdziałają one nawet z Bogiem Izraela przyczyniając się, czy może lepiej udowadniając, spustoszenie terenów przeklętych przez Jahwe. Wydaje się więc, że monoteizm był już na tyle silny, że nie bał się konkurencji „kosmaczy” i pozwolił im pozostać jako na poły literackiemu obrazowi podkreślającemu upadek Edomu i Babilonu.

Podsumowując nasze rozważania nad „kosmaczami” należy stwierdzić, że najprawdopodobniej były to pomniejsze bóstwa, lub demony należące do świata wierzeń zachodnich Semitów. Zwykle zamieszkiwały one pustynię i, o ile słuszna jest nasza identyfikacja z przedstawieniami na pieczęciach, wyobrażano je sobie jako hybrydalne stwory zawierające elementy kozła. Przypuszczać także można, że mogły one powodować choroby, bądź też przed nimi chronić. Wniośki te należy jednak traktować jako wstępną hipotezę.

Rys. 28: Demon o dwóch głowach: kozła i jelenia. Syro-fenicka pieczęć cylindryczna z 2. pol. II tys. H. Frankfort, *Cylinder Seals: A Documentary Essays on the Art and Religion of the Ancient Near East*, London 1965<sup>2</sup>, 271.



Rys. 29: Zwierzęcokształtny demon *ugallu* z ciałem lwa i łapami ptaka. Pieczęć należąca do אגאל / אגאל. Pochodzenie nieznane. Louvre. T. Ornan, „The Mesopotamian Influence on West Semitic Inscribed Seals: A Preference for the Depiction of Mortals”, w: *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991*, ed. B. Sass, Ch. Uehlinger, (OBO 125), Fribourg-Göttingen 1993, 57.



Rys. 30: Hybrydalny demon – uskrzydłony rogaty lew z tylnymi łapami ptaka i ogonem skorpiona. Pieczęć Elinuriego (אלנורי), V w. Vorderasiatisches Museum, Berlin. T. Ornan, „The Mesopotamian Influence on West Semitic Inscribed Seals: A Preference for the Depiction of Mortals”, w: *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991*, ed. B. Sass, Ch. Uehlinger, (OBO 125), Fribourg–Göttingen 1993, 55.



#### 4. Aniołowie, Niszczyciel מלאכים (*mal'ākîm*), מַשְׁחִית (*mashhîṭ*)

Wśród istot podległych Jahwie, a zarazem choćby w niewielkim stopniu władających chorobą, są oczywiście aniołowie, którzy z polecenia Boga Izraela przynoszą zarazę, bądź zapowiadają uleczenie. Zwykle są oni określani mianem מלאכים (*mal'ākîm*, dosł. „posłańcy”, „posłowie”), choć w jednym interesującym nas przypadku pojawia się termin המַשְׁחִית (*hammashhîṭ*, dosł. „ten niszczący”, „niszczyciel”). Na początku niniejszego podrozdziału należy wyjaśnić problemy terminologiczne. Dla czytelnika związanego z kulturą europejską nieco zaskakujące może się wydać określanie aniołów mianem istot nadludzkich o charakterze demonicznym, jak to zostało sformułowane we wstępie do całego rozdziału. W potocznym bowiem rozumieniu aniołowie, istoty dobre, przeciwstawiane są demonom, istotom złym. Przypomnieć zatem należy, że za istoty o charakterze

demonicznym uważane są wszystkie postacie potężniejsze od ludzi, podporządkowane jednak wielkim bogom / Bogu i sprowadzające na ludzi nieszczęście. Nie ma tu znaczenia, z jakich powodów to czynią. Pamiętać także trzeba, że w wierzeniach starożytnego Bliskiego Wschodu ta sama istota mogła być w jednej sytuacji groźna, w innej zaś pomocna. Stąd też aniołowie przynoszący ludziom choroby przyjmują cechy istot demonicznych, choć oczywiście nie odnosi się to do sytuacji, w których są oni zwiastunami łaski okazanej przez Jahwe, na przykład uzdrowienia. Dlatego też wygodniej jest mówić o demonicznym charakterze anioła w danym fragmencie biblijnym, unikając zarazem uogólnień. Wyjątkiem jest postać Niszczyciela, którego można uznać za specyficzny rodzaj anioła ze swej natury przynoszącego tylko zagładę. Biblia Hebrajska zawiera siedem miejsc, w których aniołowie zysują chorobę i tylko jedno, gdzie zapowiadają uzdrowienie. Tym ostatnim jest Sdz 13,3. Anioł Jahwe (מלאך יהוה, *mal'ak-jhwh*) przynosi niepełnej żonie Manoacha wieść, że urodzi syna. Kobieta najwyraźniej bierze go za człowieka, ponieważ określa go mianem męża Bożego (איש האלהים, *'iš hā'ōlōhīm*; Sdz 13,6), a termin ten stosowany był zwykle w odniesieniu do proroków<sup>237</sup>. Zarazem jednak tekst biblijny sugeruje jakieś cechy szczególne, dające możliwość odróżnienia aniołów od ludzi, bowiem przekazując wieść o niespodziewanej wizycie Manoachowi jego żona mówi: „Przyszedł do mnie mąż Boży, a wygląd jego był jak wygląd anioła Bożego (מלאך האלהים, *mal'ak hā'ēlōhīm*), wielce dostojny<sup>238</sup>”. Wciąż jednak tożsamość tajemniczego gościa nie jest jasna, ponieważ gdy odwiedziny na prośbę niepewnego Manoacha powtarzają się, jest on określany po prostu jako „mąż, mężczyzna” (איש, *'iš*). Zatem wygląd anioła zapowiadającego uzdrowienie nie różni się, wedle wyobrażeń biblijnych w zasadniczy sposób od wyglądu ludzi. Nie jada on jednak potraw ludzkich oraz nie zdradza swego cudownego imienia (Sdz 13,16.18). Ostatecznie nadnaturalny charakter anioła objawia się dopiero wówczas, gdy unosi się on do nieba wraz z płomieniami składanej ofiary (Sdz 13,20). Wywołuje to zresztą przerażenie Manoacha, który jest pewny śmierci, bowiem uważa, że widział samego Boga. Datowanie omawianej perykopy jest niestety tylko hipotetyczne. Podobnie jak reszta centralnej części Księgi Sędziów (Sdz 2,6-15,20, za wyjątkiem 6,7-10; 10,6-16 i kilku drobniejszych dodatków) również rozdział trzynasty uważany jest za tekst wywodzący się z dawnej, przedmonarchicznej ustnej tradycji hebrajskiej, a po raz pierwszy zebrany w spisana całość jeszcze przed redakcją deuteronomistyczną, prawdopodobnie w VIII w.<sup>239</sup> Oczywiście tekst ten podlegał pewnym

<sup>237</sup> Np.: Eliasza: 2 Krl 1,6; Elizeusz: 2 Krl 4,15-17; bezimienny prorok zapowiadający Helemu śmierć synów i upadek jego rodu: 1 Sm 2,27-35.

<sup>238</sup> Dosl. „przerażający, wzbudzający bojaźń” - נורא (*nōrā*).

<sup>239</sup> C. F. Kraft, „Judges, Book of”, *IDB* 2, 1019-1020; R. G. Boling, *Judges*, (AB 6A), Garden City 1975, 29-38.

przemianom w wyniku późniejszych prac redaktorskich, jednak wydaje się, że nie zmieniły one zasadniczo treści dawnych opowiadań. Można więc przyjąć, że w pierwotnym opowiadaniu występował jakiś nadludzki posłaniec przynoszący upragnioną wieść o zbliżających się narodzinach syna. Czy jednak na przykład wielość użytych terminów (anioł Jahwe, mąż Boży, anioł Boży) nie jest wynikiem późniejszych zmian, nie sposób ustalić. Podstawową trudnością omawianego miejsca jest jednak fakt, że tekst nie mówi wprost, kto uzdrawia przyszłą matkę Samsona – anioł, czy też sam Jahwe? Możliwą jest bowiem sytuacja, że anioł spełnia jedynie funkcję informacyjną, zaś uleczenie choroby jest dziełem Boga. Ponieważ jednak w całym tekście osobą działającą jest anioł wydaje się słuszniejszym przyjęcie, choć z dużą dozą ostrożności, że uzdrowicielem jest właśnie anioł. Oczywiście jego działanie jest podporządkowane woli Jahwe, wszak to on posyła anioła.

Jak zwykle liczniejsze są przykłady zesłania choroby przez aniołów. Biblia w siedmiu opisach wspomina cztery takie przypadki: porażenie mieszkańców Sodomy tajemniczym zaćmieniem (Rdz 19,11); zagładę pierworodnych w Egipcie spowodowaną przez Niszczyciela (Wj 12,23); zarazę, która spada z ręki anioła na Izrael z powodu spisu ludności przeprowadzonego przez Dawida (2 Sm 24,16.17; 1 Krn 21,15.17); wreszcie wyniszczenie armii asyryjskiej u wrót Jerozolimy (2 Krl 19,35, 2 Krn 32,21; Iz 37,36). Spróbujmy najpierw kolejno omówić przykłady, w których występują מַלְאָכִים (*mal'ākîm*).

Pierwszy fragment mówi o wizycie aniołów w Sodomie. Rdz 19,1 nazywa ich wprost מַלְאָכִים (*mal'ākîm*), jednak bez wątplenia ich wygląd nie różni się od wyglądu ludzi. Najdobitniej dają temu wyraz sami Sodomici natarczywie chcący „poznać” gości (Rdz 19,5), co oczywiście jest eufemizmem dla współżycia seksualnego. Ponadto aniołowie jedzą z Lotem zwykły posiłek (Rdz 19,3), podobnie jak to miało miejsce u Abrahama (Rdz 18,6-8), choć inaczej niż wspomniany powyżej anioł ukazujący się żonie Manoacha. Ich nadnaturalna moc ukazuje się dopiero podczas obrony Lota przed napierającym tłumem. Porażenie przeciwników tajemniczym zaślepieniem (סַנְוְרִים, *sanwērîm*) bez wątplenia świadczy o ponadludzkich możliwościach gości (Rdz 19,11).

Warto chwilę się zatrzymać nad tym rodzajem ślepoty, choćby ze względu na nader ciekawe znaczenie słowa סַנְוְרִים (*sanwērîm*). Główne słowniki podają, że etymologia tego słowa jest nieznaną i tłumaczą je jako „ślepotą”, niekiedy z dodatkowymi określeniami<sup>240</sup>. Jednak w języku akadyjskim występuje słowo *sinlurmā* oraz *sillurmā*<sup>241</sup> oznaczające „słabe widzenie”, czy też „częściową ślepotę”. Aby określić osobę cierpiącą na takie schorzenie w tekstach leksykalnych

<sup>240</sup> BDB 703: sudden blindness; HAL 718: Blendung; Zorell 557: subitanea occaecatio; por. także zmierzającą w dobrą stronę propozycję P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome 1991, §136 h: kind of blindness (false vision).

<sup>241</sup> „Schwachsichtigkeit?“, *Ahw* 1044; „partial blindness (?)”, *CAD* S 285.

używano wyrazu *sinnurbū* (\**sinnurmū*) – „osoba z uszkodzonym okiem”<sup>242</sup>. W zbiorach tekstów medycznych podawane są przykłady choroby *sinlurmā* i odpowiednie rytuały zmierzające do uzdrowienia z niej: „Jeśli człowiek nic nie widzi za dnia, (ale) widzi wszystko nocą (to jest) *sinlurmā*. Jeśli człowiek widzi wszystko za dnia, (ale) nic nie widzi nocą (to jest) *sinlurmā*. Jeśli oczy człowieka są *silurmā* zwiąż w motku kość (?) z brzucha osła (i) ścięgną jego karku i połóż (to) wokół jego [=chorego] karku”<sup>243</sup>. Dalsza część dość skomplikowanego rytuału ma przynieść choremu uzdrowienie. Jak wynika z tekstu jest to zatem rodzaj ślepoty związanej z brakiem światła (*nyctalopia*, tzw. kurza ślepotą), lub jego dużą ilością (*hemerolopia*, np. tzw. ślepotą śnieżną lub pustynną). Co jednak istotniejsze mówi on, że związana jest ona z bogiem Sinem (<sup>d</sup>*Sin*). Wyraźnie to widać w starszej formie zachowanej w dwóch tekstach medycznych znalezionych w Hattusa: *sinnūru* (zapisanej *sí-nu-ri*)<sup>244</sup>. Można by więc nazwę choroby przetłumaczyć jako „zaślepienie Sina”. Związek z bóstwem księżyca, jak to widać było w cytowanym przykładzie, wcale nie musi oznaczać ślepoty tylko nocą. Sugeruje jedynie, że ten rodzaj schorzenia jest powodowany przez interwencję tego, a nie innego bóstwa. Jest to podobna sytuacja do tej, z którą spotkamy się w pierwszym rozdziale omawiając wyrażenia „ręka boga X”. Ciekawe jest, że odmiennie aniżeli w większości przypadków chorób oczu, ten typ schorzenia nie był w Mezopotamii leczony przy pomocy zabiegów medycznych (praktykowanych przez lekarza *asū*), lecz magicznych (praktykowanych przez egzorcystę *āšipu*), czego przykład został przedstawiony powyżej. Dowodzi to, że choroba ta traktowana była jako boska interwencja w życie człowieka i pozostawała bardziej w świecie religii, aniżeli medycyny. Już w 1926 r. R. C. Thompson wiązał biblijne סַנְוֵרִים (*sanwērîm*) z akadyjskim *sinlurmā* oraz *sillurmā*. Przejście pierwszej samogłoski *i* w hebrajskie *a* porównywał on do biblijnej wersji סַנְחֵרִיב; סַחְרִיב; *Sanhērib*; *Sanhērîb*) imienia asyryjskiego króla *Sîn-ahhē-riba*<sup>245</sup>. Tę propozycję potwierdza znana z Hattusa forma *sinnūru*.

<sup>242</sup> „person with a colored spot or a defect in the eye”, *CAD S 294*; B. Landsberger, *A Reconstruction of Sumerian and Akkadian Lexical List*, (MSL XII), Rome 1969, 183:42 – Iû igi-SIG<sub>7</sub>-a = *sí-in-nu-ur-bu-ú*; B. Landsberger, *The Series HAR-ra = hubullu*, (MSL IX), Rome 1967, 149:5’ – [...]*nu-ur-bu-um?*

<sup>243</sup> *šumna amilu ūna* (u<sub>4</sub>) *kalama* (dū. a. bi) *lā* (nu) *immar* (igi. dū<sub>8</sub>) *mūša* (ge<sub>6</sub>) *kalama* (dū. a. bi) *immar* (igi. d[u<sub>8</sub>]) <sup>d</sup>*sin-lu-ur-ma-a*; *šumna amilu ūna* (u<sub>4</sub>) *kalama* (dū. a. bi) *immar* (igi. dū<sub>8</sub>) *mūša* (ge<sub>6</sub>) *kalama* (dū. a. bi) *lā* (nu) *immar* (igi. dū<sub>8</sub>) <sup>d</sup>*sin-lu-ur-ma-a*; *šumna amilu ūnašu si-lu-ur-ma-a makūt gabīdi ša inēri* (anše) *šir* (uzu) *labānišu ina pitilti* (šu. sar) *tašakkak ina kišādi*(gū)-*šu tašakkan*; *AMT 13,1:7-8 + 18,2 II 9 (=BAM 516 II 30-32)*. Por. tłumaczenie M. J. Geller, recenzja: P. Herrero, *La thérapeutique mésopotamienne*, Paris 1984, *BO 43* (1986), 742.

<sup>244</sup> *KUB 4 55:5; 37 2:26*; Landsberger, *A Reconstruction*, 189 n. 42; zob. *CAD S 285; AHw 1048*.

<sup>245</sup> R. C. Thompson, „Assyrian Medical Texts”, *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 19 (1926), 41. Niestety czasopismo to było niedostępne, zresztą zasygnalizowanie problemu

Tak więc okazuje się, że Jahwe rażąc סַנְוָרִים (*sanwērīm*), tak naprawdę zsyła chorobę podległą mezopotamskiemu bogu księżyca – Sinowi! Co ciekawe, omawiany wyraz łączy się zawsze z czasownikiem נָכַח (*nākāh*) „uderzył”. Zdawałoby się to sugerować jakąś szczególnie gwałtownie atakującą odmianę ślepoty. Zarazem jednak utrata wzroku określana tym rzeczownikiem jest najprawdopodobniej chwilowa. Wprawdzie trudno to z pewnością stwierdzić w odniesieniu do Sodomitów, ponieważ po feralnej nocy i tak wszyscy zginęli w deszczu ognia i siarki. Na szczęście סַנְוָרִים (*sanwērīm*) pojawia się w Biblii raz jeszcze w 2 Krl 6,18. Tam porażonymi są aramejscy żołnierze. Jednak po wejściu do Samarii „otworzyły się [im] oczy”, co zresztą skłoniło ich do natychmiastowej kapitulacji. Co więcej, drogę z Dotan, gdzie za sprawą Elizeusza oślepli, do stolicy Izraela odbyli w ciągu niecałego jednego dnia. W linii prostej jest to około 15 kilometrów. Trudno sobie wyobrazić oddział ślepych żołnierzy, którzy w takim tempie przemierzają wrogi teren. Z pewnością można więc rozumieć סַנְוָרִים (*sanwērīm*) nie tyle jako ślepotę ile raczej tymczasowe, religijne zaślepienie. Potwierdza to zachowanie mieszkańców Sodomy, którzy po porażeniu ich סַנְוָרִים (*sanwērīm*) przez aniołów nie lamentują, czy biegną szukać pomocy u lekarzy lub bogów, lecz... dalej szukają wejścia do domu Lota. Tak z pewnością nie zachowuje się człowiek chory, czy kaleki. Biblijne סַנְוָרִים (*sanwērīm*) najprawdopodobniej zatem należy rozumieć jako zaślepienie człowieka przez Boga, ograniczenie ludzkich możliwości poznawczych, nie zaś jako utratę wzroku w sensie fizycznej ślepoty<sup>246</sup>.

W Rdz 19,11 „zaślepienie Sina” bezpośrednio zsyła anioł, jednak Jahwe może nim razić również osobiście na prośbę swych proroków (2 Krl 6,18). Aniołowie z dziewiętnastego rozdziału Księgi Rodzaju niosą zniszczenie i ich złowroga rola nie kończy się na zaślepieniu Sodomitów, ostatecznym celem jest wszak unicestwienie grzesznych miast. Jednak dla naszych rozważań najważniejszą jest konkluzja, że aniołowie Jahwe mogą także razić ludzi chorobą (zgodnie z jej hebrajskim rozumieniem). W omawianej perykopie nie posługują się przy tym jakimiś specjalnymi rekwizytami, a ich wygląd nie odbiega od wyglądu zwykłych ludzi. Niestety bardzo trudne jest ustalenie nawet przybliżonej

w przypisie artykułu opublikowanego w czasopiśmie medycznym zaowocowało zupełnym brakiem jego znajomości przez biblistów i orientalistów, co widoczne jest np. w słownikach. Artykuł cytowany za M. Stol, „Blindness and Night-Blindness in Akkadian”, *JNES* 45 (1986), 296; zob. także W. von Soden, „Hebräische Problemwörter”, *UF* 18 (1986), 343-344.

<sup>246</sup> W pełni zgadzamy się tu z A. Tronina, *Panie abym przejrzał!*, (Jak rozumieć Pismo święte 9), Lublin 1997, 48: „Hebrajskie słowo *sanwerim* oznacza ... nie ślepotę fizyczną, lecz raczej zjawisko nadprzyrodzone”. Inaczej sądzi Stol, „Blindness and Night-Blindness”, 296-297, który w biblijnym *sanwērīm* widzi przykłady *nyctalopii* (night-blindness) i *hemerologii* (day-blindness). Być może wyobrażano sobie, iż to zaślepienie spowodowane było jakimś oślepiającym bliskiem, jak to sugerował E. A. Speiser, *Genesis*, (AB 1), Garden City 1964, 139-140, choć jest to tylko spekulacja.

daty powstania tekstu mówiącego o zniszczeniu Sodom i Gomory. Tradycyjnie opowiadanie to zaliczono do najstarszego źródła J<sup>247</sup>. Można przypuszczać, że wywodzi się ono ze starej sagi zawierającej jakąś przedmonarchiczną opowieść ludową o zniszczonych miastach na brzegach Morza Martwego<sup>248</sup>. Ze względu na logiczną ciągłość opowiadania wydaje się, że obraz aniołów rażących zaślępieniem nie został dodany w wyniku późniejszych zabiegów redaktorskich, lecz pochodzi ze starej warstwy tekstu.

Kolejnym przykładem opisującym zesłanie choroby przez anioła jest zaraza dotykająca Izrael z powodu spisu ludności przeprowadzonego przez Dawida (2 Sm 24,16.17; 1 Krn 21,15.17). Oba teksty różnią się nieco między sobą, ponadto nawet wewnątrz poszczególnych opisów dają się zauważyć pewne sprzeczności. W pierwszej perykopie (2 Sm 24,10-25) Gad, „widzący Dawida”, przedstawia do wyboru swemu władcy trzy rodzaje kary. Ostatnią z nich ma być trzydniowa zaraza (2 Sm 24,13, דֵּבֶר, *deber*). Dawid rozumie, że oznacza to zdanie się na łaskę Boga – Władcy Zarazy, ponieważ woli „wpaść w ręce Jahwe”<sup>249</sup>, aniżeli być zależnym od ziemskich przeciwników. Już w tym miejscu widać pracę redaktorów biblijnych, ponieważ o ile zrozumiałe jest wyrażenie „wpaść w ręce ludzi” (także w. 14) w odniesieniu do prześladowania przez wrogów, o tyle dziwi jego użycie wobec głodu. W Biblii urodzaj lub jego brak nie zależy przecież od ludzi, lecz od Boga! Ponadto Dawidowi zostały przedstawione trzy możliwości, lecz w jego odpowiedzi wymienione są tylko dwie („ręce ludzi” i „ręce Jahwe”). Wydaje się zatem, że w pierwotnej wersji tekstu nie było w ogóle mowy o głodzie, a Dawid miał wybierać pomiędzy nieszczęściem spowodowanym przez ludzi albo przez Jahwe. Późniejsi redaktorzy (najprawdopodobniej ze szkoły deuteronomistycznej) dodali odpowiednio trzy miesiące i trzy dni dla opresji ze strony wrogów i Jahwe oraz uzupełnili propozycje Gada trzyletnim głodem, aby w pełni konsekwentnie użyć trójdzielnej struktury tego fragmentu opowiadania. Być może także dziełem tych redaktorów jest obraz anioła Jahwe przynoszącego chorobę. Początkowo bowiem to sam Jahwe jest przedstawiony jako zsyłający zarazę (w. 15)<sup>250</sup>. Anioł Jahwe (מַלְאֲכַי יְהוָה, *mal'ak jhwh*) pojawia się nagle, w żaden sposób niezapowiedziany. Oczekiwać by można sceny, w której Bóg Izraela zleca swemu poddanemu straszliwe dzieło. Jednak nic takiego nie następuje. Anioł, nazwany tu „niszczycielem ludu” (מַלְאֲכַי הַמְשַׁחֵת בָּעַם, *mal'ak hammašhūt bā'am*)

<sup>247</sup> Speiser, *Genesis*, 136-143; zob. rozważania na temat integralności rozdz. 18-19 w ich obecnej formie oraz całościowego ich datowania jako wczesnych utworów: G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, (WBC 2), electronic edition, Dallas 1994, 18:1-19:38 Form/Structure/Setting.

<sup>248</sup> Tronina, *Panie abym przejrzał!*, 47; por. G. von Rad, *Genesis*, (OTL), London 1985, 216.

<sup>249</sup> Dosł. Dawid mówi: „wpadnijmy w ręce Jahwe” (w. 14; וּפְלִאֵנָה בְּיַד יְהוָה, *niplāh-nā' b'jad-jhwh*), czyli zdaje sobie sprawę, że choroba dotknie większą grupę ludzi.

<sup>250</sup> וַיִּזְעַל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁלַח אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֱנֹכִי בְּיַד יְהוָה וַיִּזְעַל יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁלַח אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֱנֹכִי בְּיַד יְהוָה וַיִּזְעַל יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁלַח אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֱנֹכִי בְּיַד יְהוָה (wajjittēn jhwh deber b'jīsrā'ēl) – „I zesłał Jahwe zarazę na Izrael”.

wyciąga swą dłoń<sup>251</sup>, by wygubić mieszkańców Jerozolimy, lecz wówczas Jahwe woła: „Dość. Teraz opuść twą rękę!” (w. 16). Tekst dodaje, że anioł ma się wówczas znajdować przy klepisku Ornana Jebuzyty. Być może więc, mimo że tekst prawdopodobnie wspomina rzeczywistą zarazę trapiącą królestwo Izraela u jego początków<sup>252</sup>, obraz anioła zsyłającego chorobę na ludzi pochodzi z czasów późniejszych. Najbardziej prawdopodobną wydaje się oczywiście redakcja deuteronomistyczna, a zatem niedługo przed niewolą bądź też wkrótce po uprowadzeniu<sup>253</sup>. Świadczy o tym wprowadzenie anioła w celu uniknięcia antropomorfizacji Jahwe i nadmiernego uwikłania go w kontakty z ludźmi, którzy wedle powszechnego przekonania nie mogli oglądać oblicza samego Boga<sup>254</sup>. Zarazem jednak anioł ten nie otrzymuje imienia, odpowiedniego

<sup>251</sup> Szerzej o ręce niosącej chorobę w I rozdziale.

<sup>252</sup> Powszechnie przyjmowaną jest opinia, że 2 Sm 21-24 zawierają stary materiał, który został sztucznie umieszczony wewnątrz ciągu opowieści związanych z problemem następstwa po Dawidzie, tzw. Succession Narrative, 2 Sm 9 – 1 Krl 2. Zob. np.: W. Fuss, „II Samuel 24”, *ZAW* 74 (1962), 145-164; Hertzberg, *I & II Samuel*, 415-416; J. Lach, *Księgi Samuela*, Poznań - Warszawa 1973, 47-55; A. A. Anderson, *2 Samuel*, (WBC 11), electronic edition, Waco 1989, Introduction: The Literary History; W. Brueggemann, „Samuel, Book of 1-2. Narrative and Theology”, *ABD*.

<sup>253</sup> Nie jest tu istotne, czy opowiemy się za umieszczeniem powstania dzieła Deuteronomisty za czasów Ezechiasza, Jozjasza bądź podczas niewoli. Dyskusja na ten temat toczy się już od sformułowania koncepcji istnienia szkoły deuteronomistycznej przez Notha i narosła przez niemal wiek literatura jest bardzo bogata. Zob. dość świeży przegląd różnych koncepcji w obszernym haśle S. L. McKenzie, „Deuteronomistic History”, *ABD*. Z nowszych prób przedstawienia poszczególnych faz redakcji DtrH: T. C. Römer, „Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography: On ‘Book-Finding’ and Other Literary Strategies”, *ZAW* 109 (1997), 1-12. Należy przy tym zauważyć, że koncepcja M. Notha (tegoż, *The Deuteronomistic History*, (JSOT SS 15), Sheffield 1981, 124-125, n. 3.) mówiąca, iż 2 Sm 21-24 zostały dodane do tekstu Księgi *po* redakcji Deuteronomisty nie wydaje się słuszna. Przede wszystkim założenie, że umieszczenie czterech wspomnianych rozdziałów w ich obecnym miejscu świadczy, że dodano je dopiero po podziale dzieła Deuteronomisty na dwie Księgi Samuela i dwie Księgi Królów wydaje się wątpliwe. Przeciwnie przemawia fakt, że pierwotnie 2 Sm kończyła się zapewne dopiero na śmierci Dawida (1 Krl 2,11), jak o tym świadczy recenzja Lucjana LXX oraz VIII księga *Antiquitates* Józefa Flawiusza. Dzisiejszy podział na księgi jest zresztą bardzo późnej daty. Sugeruje to, że Deuteronomista dołączając teksty dotychczas nie powiązane z cyklem opowiadań o Dawidzie „wkleił” je bezpośrednio przed opisem śmierci króla. Jest to zresztą typowe, podobnie uczyniono w przypadku Mojżesza (Pwt 32-33) czy Jakuba (Rdz 49,1-27). Zob. P. K. McCarter, *II Samuel*, (AB 9), Garden City 1984, 16-18.

<sup>254</sup> Por. podobne niejasne wprowadzenie postaci anioła, który w rzeczywistości jest tożsamy z Jahwe: Rdz 21,17; 22,11-18; 31,11-13; Wj 3,2-6; Sdz 2,1-4; 6,11-24. Oczywiście nie można twierdzić, że wszystkie wzmianki o aniołach są wynikiem tego typu prac redakcyjnych, zob. np.: Wj 33,2; Lb 5,22-35; Sdz 5,23; 1 Krl 19,5-7. O wczesnych wyobrażeniach aniołów i ich skomplikowanej relacji z Jahwe zob.: von Rad, *Teologia*, 226-228; D. N. Freedman, B. E. Willoughby, „mal'āk”, *TWAT IV*, 887-904; C. A. Newsom, „Angels. Old Testament”, *ABD*; S. A. Meier, „Angel of Yahweh”, *DDD* 96-108. Ostatni z przytoczonych autorów w podsumowaniu twierdzi: „In

miejsca w niebiańskiej hierarchii, ani innych cech charakterystycznych, tak jak to ma miejsce w przypadku aniołów opisywanych w dziełach powstających na wygnaniu lub po nim (Ez; Za). Dowodzi to, że omawiany tekst powstał w czasach, gdy angelologia hebrajska nie była jeszcze rozwinięta, a zatem przed niewolą babilońską bądź u jej początków. Kolejnym argumentem przemawiającym za tezą, że postać anioła została dodana do pierwotnego tekstu opowiadania o spisie i zarazie przez deuteronomistycznych redaktorów jest fakt, że plaga zostaje powstrzymana w omawianym tekście dwukrotnie. Pierwszą wzmiankę o Jahwe nakazującym aniołowi cofnięcie ręki niosącej chorobę powyżej przytoczyliśmy. Brak przy tym jakiegokolwiek wytłumaczenia dla powstrzymania dalszej kary poza miłosierdziem Jahwe. Po raz drugi tekst mówi o zakończeniu zarazy po zbudowaniu przez Dawida ołtarza na klepisku Ornana i złożeniu tam należytych ofiar. „Wtedy ulitował się Jahwe nad krajem i została powstrzymana plaga nad Izraelem” (2 Sm 24,25). W tym wypadku zatem przyczyną ustania choroby są odpowiednie czynności rytualne mające na celu przebłaganie zagniewanego Boga. Oba opisy zakończenia zarazy nie mają ze sobą żadnego związku, a nawet wzajemnie się wykluczają<sup>255</sup>. Obraz anioła cofającego swą rękę na polecenie Jahwe wydaje się przy tym sztucznie wstawiony w całość opisu. Oto bowiem w. 16 ma kończyć zarazę, jednak w następnym wierszu Dawid nadal prosi o powstrzymanie plagi i zwrócenie jej tylko przeciw „jego domowi” dla ratowania reszty poddanych. Potwierdza to wyżej przedstawione przypuszczenie, że postać anioła została później dodana do tekstu, a pierwotnie zarazę kończyło złożenie ofiar na klepisku Ornana<sup>256</sup>. Tekst w takiej formie ma oczywiście również cechy opowieści etiologicznej, wyjaśniającej usytuowanie świątyni w Jerozolimie (zob. 1 Krn 22,1; 2 Krn 3,1). Najprawdopodobniej więc historia o spisie i zarazie, a zapewne cały fragment 2 Sm 21-24, początkowo istniały jako jedna z niezależnych opowieści o panowaniu Dawida poza Księgami

---

cases where a simultaneous identity and discontinuity is uncomfortably present between Yahweh and his messenger, the term *mal'āk* is probably a secondary addition to the text in response to changing theological perspectives”; tamże, 107. Podobnie w kilka wieków później będą postępowali tłumacze LXX, których razić będzie zbyt antropomorfizm Boga Izraela w tekście hebrajskim i stąd w Wj 4,24 Jahwe atakujący Mojżesza zostanie zastąpiony przez ἄγγελος κυρίου.

<sup>255</sup> Jeśli przyjmie się obecną wersję tekstu za oryginalną niemożliwe jest pogodzenie obu opisów. Zob. kłopotliwe próby połączenia sprzeczności: Hertzberg, *I & II Samuel*, 413; Lach, *Księgi Samuela*, 506-507.

<sup>256</sup> Zob. S. Japhet, *I & II Chronicles*, (OTL), London 1993, 383. Za włączeniem obrazu anioła do pierwotnej opowieści opowiada się Anderson, *2 Samuel*, 24:1-25 Comment; zresztą sugeruje on, że oryginalny tekst opowieści o spisie i zarazie został przechowany w 1 Krn 21, zaś TM 2 Sm 24 zagubił część tekstu w wyniku haplografii. Potwierdzać tę tezę ma 4QSam<sup>a</sup>, w którym omawiany urywek jest praktycznie identyczny z tekstem Księgi Kronik. Wydaje się jednak, że tekst z Qumran powstał w wyniku dodania do pierwotnej wersji rozszerzeń zawartych w Księdze Kronik.

Samuelowymi, a zostały do nich włączone dopiero w wyniku prac deuteronomistycznych redaktorów. Dodatkowym problemem, którym nie sposób się tu zajmować, jest pytanie czy w ogóle istniały przed Deuteronomistą Księgi Samuela powstałe z dawnych opowiadań w kręgach prorockich, czy też dopiero ów redaktor połączył w całość zbiór różnych historii o ostatnim sędzim i pierwszych królach<sup>257</sup>.

Druga perykopa opowiadająca o spisie ludności i zarazie zawarta w Księdze Kronik (1 Krn 21) jest w oczywisty sposób zależna od opisu z Księgi Samuela. Zarazem jednak dadzą się zauważyć pewne różnice, również w interesującym nas obrazie anioła zsyłającego chorobę. Oto Gad dając Dawidowi do wyboru trzy rodzaje kary proponuje na końcu „...trzy dni miecza Jahwe i zarazy w kraju, a anioł Jahwe spowoduje zniszczenie w wszystkich granicach Izraela” (1 Krn 21,12). Tekst Księgi Kronik rozbudowuje więc na wstępie skromną zapowiedź trzydniowej zarazy z Księgi Samuela. Przede wszystkim już na początku pojawia się anioł Jahwe (מַלְאֲכַי יְהוָה, *mal’ak jhwh*) niszczący (מַשְׁחִית, *mašhîit*) Izrael. Ponadto mowa jest o „mieczu Jahwe”, który jest tożsamy z zarazą. Połączenie to wynika być może z przedstawianego już w pierwszym rozdziale wyrażenia „miecz, głód i zaraza”, które opisywało wszelkiego rodzaju najgorsze nieszczęścia. W tym jednak kontekście bardziej prawdopodobne wydaje się przedstawienie Jahwe, podobnie jak w kolejnych wersach jego anioła, jako wojownika atakującego z mieczem w dłoni grzeszny Izrael. Miecz ów ma tutaj moc sprowadzania zarazy. Ponieważ jednak mamy do czynienia z tekstem względnie późnym (IV-III w.), nie sposób jednoznacznie określić, czy obraz ten jest tylko wynikiem literackiego kunsztu, czy też odzwierciedla omawiane powyżej wyobrażenia, w których Jahwe – Władca Choroby jawi się jako Wojownik. Możliwe jest wreszcie połączenie obu tych możliwości i wykorzystanie przez wprawnego w rzemiośle literackim uczonego dawnych wierzeń jako podstawy do namalowania obrazu miecza Jahwe niosącego zarazę. Niezależnie od tego, którą możliwość wybierzemy należy podkreślić, że w opisie zarazy w Księdze Samuela, w przeciwieństwie do Księgi Kronik, brak jest wzmianki o mieczu, a anioł zsyłający chorobę wyciąga jedynie rękę<sup>258</sup>. Obraz miecza Jahwe – zarazy jest więc dodatkiem Kronikarza. Niestety z w. 12 nie wynika jasno, kto ma ów miecz nieść. Broń należy oczywiście do Boga Izraela, jednak to anioł ma szerzyć zniszczenie. Kolejny wiersz (1 Krn 21,13) zaczerpnięty niemal dosłownie z Księgi Samuela dowodzi, że to Jahwe włada zarazą, bowiem to w jego ręce woli wpaść Dawid. Potwierdza to w. 14, który, podobnie jak 2 Sm 24,15, wprost mówi, że „Jahwe zesłał zarazę na Izrael”. Jednak następnie Księga Kronik roz-

<sup>257</sup> Zob. McCarter, *I Samuel*, 12-30.

<sup>258</sup> Tekst zachowany w Qumran (4QSam<sup>a</sup>) mówi wprawdzie o aniele z mieczem, lecz jest w tym miejscu wyraźnie zależny od 1 Krn 21,16. Podobne problemy powoduje w. 20 z wersji qumrańskiej usiłujący połączyć krótszą wersję Księgi Samuela i dłuższą Księgi Kronik.

budowuje obraz anioła, zaznaczając, że dla zniszczenia samej Jerozolimy Bóg posyła właśnie jego (w. 15). Nieco niezdarne połączenie przez Kronikarza starożytnego tekstu zaczerpniętego z Księgi Samuela z nowym wątkiem powoduje, że czytelnik Biblii ma wrażenie, iż zarazę na terytorium Izraela powoduje sam Jahwe, ale przeciw Jerozolimie posłany jest anioł – niszczyciel (מַלְאֲכַת הַמַּשְׁחִית, *mal'ak hammašhit*)<sup>259</sup>. Powstrzymując go, Jahwe nakazuje mu, podobnie jak w 2 Sm 24,16, opuszczenie ręki (w. 15). Obraz ten wiąże się z biblijnym pojmowaniem choroby jako dotknięcia ręką istoty nadludzkiej, zwykle Boga<sup>260</sup>. Następnym jednak wiersz uzupełnia to wyobrażenie wkładając w rękę anioła miecz powodujący zarazę (w. 16). Definitywny koniec plagi oznacza schowanie miecza do pochwy (w. 27). Następuje to dopiero po złożeniu przez Dawida ofiar na klepisku Ornana.

Ponieważ najbardziej nas interesująca w niniejszym paragrafie postać anioła niosącego zarazę wydaje się dodana do pierwotnego tekstu, należy podjąć próbę prześledzenia kolejnych redakcji i ustalenia, kiedy i jakie wyobrażenia anioła zarazy są obecne w Izraelu. Najwcześniejsza wersja opowiadania zapewne zawierała poselstwo Gada do Dawida (2 Sm 24,11-13), jednak „widzący” prawdopodobnie dawał władcy do wyboru atak wrogów lub zarazę, bez wzmianki o głodzie. Dalej następowała odpowiedź Dawida (2 Sm 24,14) i zesłanie zarazy przez Jahwe (2 Sm 24,15a). Nie sposób ustalić, czy w tej pierwotnej wersji było wyliczenie zmarłych (2 Sm 24,15b). Dawid widząc straszliwe skutki swego wyboru prosi o ograniczenie zarazy tylko do jego rodziny (2 Sm 24,17b). Odpowiedzią Jahwe jest posłanie Gada, który przedstawia warunki prześlągnięcia Jahwe: budowę ołtarza na klepisku Ornana Jebuzyty (2 Sm 24,18). Po szczegółowo opisanym kupnie klepiska, co zapewne było nader istotne ze względu na podkreślenie praw Izraela do terenu, na którym stała świątynia (2 Sm 24,19-24), Dawid buduje ołtarz i składa na nim ofiary, co powoduje ustanie zarazy (2 Sm 24,25). Niemożliwe niestety jest dokładniejsze ustalenie czasu powstania takiego tekstu. Jeśli przyjąć, że wspomina on rzeczywistość zarazę z czasów panowania Dawida, należałoby konsekwentnie twierdzić, że przynajmniej tradycja ustna, na podstawie której spisano wyżej przedstawioną opowieść, sięga początków X w. Teza taka wydaje się autorowi najbardziej prawdopodobna. Można jednak przesunąć w czasie powstanie takiego opowiadania, lecz nie dalej niż na początek VI w., ponieważ najpóźniej wtedy doszło do pierwszego przeredagowania tekstu przez uczonych ze szkoły deuteronomistycznej. Umocnienie się i sformalizowanie kultu Jahwe powodowało stopniowe odwracanie się od antropomorficznego pojmowania Boga Izraela i ograniczenie jego kontaktów z ludźmi. Osobę samego Jahwe zastępował niekiedy jego anioł, postać początkowo

<sup>259</sup> Tym razem brak jest dookreślenia pojawiającego się w 2 Sm 24,16: „niszczyciel ludu”.

<sup>260</sup> Szerzej o ręce niosące choroby w I rozdziale.

dość bezbarwna i nieposiadająca wyrazistego charakteru. Zapewne pierwowzorem dla anioła Jahwe były różne postacie pojawiające się w ludowych wierzeniach hebrajskich oraz na niebiańskich dworach bogów sąsiednich ludów. Proces ten znajduje odzwierciedlenie w obecnym tekście Księgi Samuela. Do pierwotnego opowiadania dodano postać anioła powodującego swą ręką chorobę. Bóg Izraela jedynie miłosiernie powstrzymuje karzącą dłoń swego wysłannika (2 Sm 24,16). Miało to na celu odsunięcie Jahwe od bezpośredniego udziału w zarazie oraz uniknięcie problematycznego spoglądania Dawida wprost na Jahwe, a mimo to pozostania króla przy życiu (2 Sm 24,17a). Połączenie z pierwotnym tekstem miała zapewnić wzmianka, że anioł ukazał się Dawidowi na klepisku Ornana. Dodanie jednak dwóch wersów sprawiło, że w jednym opowiadaniu mamy dwukrotny opis zakończenia zarazy. Ponadto prawdopodobnie dziełem tych samych deuteronomistycznych redaktorów jest zbudowanie trojkiej struktury propozycji kary danej Dawidowi. Jak to zostało powyżej ukazane, jest ona sprzeczna z odpowiedzią króla. Wreszcie kolejną redakcją opowiadania o zarazie będącej karą za spis jest tekst zawarty w 1 Krn 21,9-30. Do tekstu z Księgi Samuela dodano szczegóły dotyczące anioła. Ma on być uzbrojony w miecz (1 Krn 21,12.16.27.30), będzie niszczył cały Izrael (1 Krn 21,12), choć wspomniana jest jego obecność tylko nad Jerozolimą (1 Krn 21,15), jest nazwany aniołem – niszczycielem (1 Krn 21,15), wreszcie to anioł nakazuje Gadowi oznajmić Dawidowi, by ten kupił klepisko Ornana (1 Krn 21,18). Ponadto opowiadanie Kronikarza jest bogatsze o kilka innych szczegółów, na przykład towarzyszenie Dawidowi przez starszyznę (1 Krn 21,16), spostrzeżenie anioła przez Ornana (1 Krn 21,20), zwiększenie ceny zakupu klepiska (1 Krn 21,25) oraz dalsza obawa Dawida przed mieczem anioła (1 Krn 21,30). To wzbogacenie informacji o aniele świadczy o rozwijającej się angelologii hebrajskiej i pasuje do końca czasów perskich lub początku okresu hellenistycznego, kiedy to zwykle umieszcza się powstanie Ksiąg Kronik. Należy zatem stwierdzić, że wyobrażenia anioła niosącego chorobę w biblijnych opisach zarazy spowodowanej dawidowym spisem ewoluują równoległe z rozwojem religijnej myśli Izraela. W zrekonstruowanym pierwotnym tekście, zakorzenionym zapewne w czasach wczesnej monarchii, w ogóle brak jest tej postaci, a osobą sprowadzającą zarazę na Izrael jest sam Jahwe. Opis zawarty w Księdze Samuela, a powstały zapewne pod koniec monarchii lub na początku niewoli babilońskiej, ukazuje już obok Jahwe postać anioła zarazy przynoszącego chorobę przez wyciągnięcie swej ręki. Wreszcie tekst Księgi Kronik z końca IV lub z III w. zwraca większą uwagę na postać anioła, między innymi uzbrajając go w miecz i nazywając niszczycielem.

Kolejnym przypadkiem mówiącym o aniele zsyłającym zarazę jest opis wyniszczenia armii asyryjskiej oblegającej Jerozolimę (2 Krl 19,35, 2 Krn 32,21; Iz 37,36). Nagłe odstępnie Asyryjczyków Biblia tłumaczy plagą (מַגְּפָה, *maggēfāh*)

wśród wojsk nieprzyjacielskich zesnął właśnie przez anioła. Zginąć miała wówczas nieprawdopodobnie wielka liczba 185 000 żołnierzy wroga. Z pewnością nie jest tu mowa o jakimkolwiek starciu militarnym, ponieważ anioł Jahwe (מַלְאֲכֵי יְהוָה, *mal'ak jhwh*) miał przejść wśród wojsk nieprzyjacielskich nocą nawet nie budząc tych, którzy pozostali przy życiu. Mimo że w wymienionych wersach nie zostało wprost powiedziane, w jaki sposób anioł „uderzył” (נָכַח, *nākāh*) Asyryjczyków, nie ulega wątpliwości, że wyobrażano sobie, iż plaga miała charakter zarazy. Potwierdza to, prawdopodobnie zależna od takiego właśnie rozumienia charakteru zagłady armii asyryjskiej, zapowiedź zawarta w Za 14,12.15<sup>22</sup>.18 . Mówi ona, że Jahwe dotknie plagą מַגְגֵּפָה (*maggēfāh*) wrogów Jerozolimy zgromadzonych pod jej murami. Księga Zachariasza wprost przy tym zaznacza, że plaga będzie polegać na gniciu ciała, ropieniu oczu i gniciu języków. Bez żadnych wątpliwości chorobę widzi jako przyczynę zagłady Asyryjczyków także Józef Flawiusz, który mówi (*Ant.* X.I.5) o „okropnej zarazie” (νόσος λοιμική). Zgodnie zatem z tradycyjną interpretacją należy w 2 Krl 19,35 i Iz 37,36 widzieć zarazę, która powaliła część wojsk asyryjskich i zmusiła Sancheriba do odwrotu<sup>261</sup>. Na ile mowa jest tu o wydarzeniu historycznym, trudno dociec. Nie miejsce tu na rozważanie, czy miał miejsce jeden, czy też dwa najazdy Sancheriba<sup>262</sup>, czy wzmianka o szczurach u Herodota<sup>263</sup> zasługuje na wiarę, czy raczej nie, wreszcie czy liczby podane przez biblijnego autora są prawdopodobne, czy też wprost przeciwnie<sup>264</sup>. Natomiast z pewnością według autorów biblijnych miało miejsce cudowne wydarzenie, które polegało na niespodziewanym odstąpieniu Asyryjczyków od oblężenia. Było to spowodowane zesłaniem na nich zarazy przez Jahwe za pośrednictwem anioła. Relacja zawarta w 2 Krn 32,21 jest z pewnością wtórna i nie podaje żadnych nowych informacji. Niestety brak jakichkolwiek innych szczegółów dotyczących anioła Jahwe. W przeciwieństwie do omawianych powyżej opisów zesłania zarazy po spisie dawidowym, brak wzmianki czy to o ręce anioła powodującej chorobę, czy też o jego mieczu. Nie ukazuje się też on nikomu, ani też nie przekazuje żadnych poleceń. Widoczne są jedynie tragiczne skutki jego obecności. Trudno ustalić czy pierwotnym tekstem jest wersja Izajaszowa, a urywek z Księgi Królewskiej

<sup>261</sup> Współczesne komentarze dość jednoznacznie twierdzą, że najsensowniejszą interpretacją „plagi” jest epidemia, która wybuchła wśród Asyryjczyków, zob. np.: Gray, *I & II Kings*, 694; Hobbs, *2 Kings*, 19:1-37 Comment; Oswalt, *The Book of Isaiah*, 669; podobnie Wilkinson, *The Bible and the Healing*, 40.

<sup>262</sup> Dość obszerne rozważania na ten temat w specjalnych ekskursach w: J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, 307-319; M. Cogan, H. Tadmor, *II Kings*, (AB 11), Garden City 1988, 246-251. Z ostatnich publikacji z aktualną literaturą zob. W. A. M. Beuken, *Isaiah II*, vol. 2: *Isaiah 28-39*, (HCOT), Leuven 2000, 337-341.

<sup>263</sup> *Dzieje* II:141.

<sup>264</sup> Zobacz zupełnie przeciwstawne poglądy: Kaiser, *Isaiah 13-39*, 395; Oswalt, *The Book of Isaiah*, 669-670.

jest wtórny, czy też odwrotnie. Możliwa jest także filiacja z jakiegoś niezachowanego rocznika królewskiego, choć teologiczna wymowa całej perykopy zdaje się temu przeczyć<sup>265</sup>. Niezależnie od tego, która z możliwości wydaje się bardziej prawdopodobna, opis zagłady wojsk asyryjskich sięga swymi korzeniami zapewne przełomu VIII i VII w., czyli panowania Ezechiasza, kiedy to Sancherib rzeczywiście walczył w Judzie oraz na pograniczu egipskim. Oczywiście tekst rozdziałów Iz 36-37 oraz 2 Krl 18-19 w dzisiejszej formie jest z pewnością dziełem późniejszym, bez wątplenia w jego powstawaniu miała swój udział szkoła deuteronomistyczna<sup>266</sup>. Nie sposób jednak stwierdzić, czy, a jeśli tak, to jak dalece, późniejsi redaktorzy ingerowali w tekst. Najbardziej nas interesujący problem, czy już w pierwotnej wersji pojawiał się anioł Jahwe, czy też zarazę zsyłał raczej sam Bóg Izraela stając w obronie swego świętego miasta, musi pozostać bez odpowiedzi. Można jedynie dodać, że Kronikarzowi samodzielność anioła wydawała się zbyt duża i aby nie było żadnych wątpliwości dodał on, iż to sam Jahwe go posyła przeciw Asyryjczykom (1 Krn 32,21). Nie ulega jednak wątpliwości, że przytaczane opisy wygubienia armii Sancheriba świadczą, że prawdopodobnie wśród Hebrajczyków przełomu VIII i VII w., a z pewnością wkrótce przed niewolą bądź w czasie jej trwania, rozpowszechnione było wyobrażenie anioła Jahwe mogącego zsyłać zarazę. Wyobrażenie to nie uległo również zmianie aż po IV-III w., kiedy to Kronikarz powtarza dawny opis nie wprowadzając istotnych zmian. Nie inaczej opisuje to wydarzenie Syr 48,21<sup>267</sup>, który również mówi o aniele niszczącym obóz asyryjski (...καὶ ἐξέτριψεν αὐτοὺς ὁ ἄγγελος...)<sup>268</sup>. Warto tu dodać, że w ostatnich wiekach przed Chrystusem obraz anioła niszczącego wojsko asyryjskie nie tylko był przypomniany w opisach wyprawy Sancheriba, ale stanowił swego rodzaju wzorzec ochrony, jaką Jahwe otacza swoje święte miasto. Juda Machabeusz przed bitwą z Nikanorem wspomina anioła zabijającego 185 000 Asyryjczyków (1 Mch 7,41) i prosi Boga o podobne zdarzenie. Zatem w końcu II, a raczej na początku I w.<sup>269</sup>, zapewne w wyniku rozwoju angelologii, wyobrażenie anioła zsyłającego zarazę na przeciwników było wśród Żydów powszechne.

Ostatnim opisem nadludzkiej istoty zsyłającej chorobę z woli Jahwe jest Wj 12,23. Przede wszystkim należy jednak wyjaśnić dlaczego uważamy, że przyczyną śmierci pierwotnych Egipcjan w biblijnym opisie jest zaraza. Z tekstu

<sup>265</sup> Zob. Seitz, „First Isaiah”, *ABD*.

<sup>266</sup> Kaiser, *Isaiah 13-39*, 380.

<sup>267</sup> Tekst grecki: 132 r., zob. Syr 1,25.

<sup>268</sup> W tekście hebrajskim omawiany wers jest tylko częściowo zachowany. Mówi wprawdzie, że zagłada była spowodowana plagą (בַּמִּגְפִּי, *bingphi*), jednak brak wzmianki o aniele. Beentjes, *The Book of Ben Sira*, 87.

<sup>269</sup> Tak datuje się powstanie 1 Mch, zob.: T. Fischer, „Maccabees, Books of (1&2)”, *ABD*; J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, (BL), Lublin 2001, 19-21.

wynika, że Jahwe, względnie Niszczyciel, w ciągu jednej nocy poraził (נגף, *nāgaf*, Wj 12,23<sup>x2</sup>.27) plagą (נגף, *negef*, Wj 12,13) wszystkich pierworodnych w Egipcie. Zagłada przychodzi zatem niespodzianie i jest gwałtowna. Tekst jednak nie mówi wprost jakiego jest rodzaju. Także inny czasownik użyty w opisie plagi – „uderzył” (נָכַח, *nākāh*, Wj 12,29) – ma zbyt ogólne znaczenie. Rdzeń ten niesie w sobie ideę wyniszczenia, ugodzenia, zabicia i nie sugeruje żadnego konkretnego rodzaju śmierci. Ponieważ jednak klęska dotyka wielką grupę ludzi, a brak jest sugestii, co do jakiegoś wyjątkowego sposobu zesłania plagi (pio-runy, powódź, zbrojny najazd i tym podobne), należy przyjąć, że autor chciał przekazać obraz straszliwej zarazy. W zagadkowy sposób nawiedza ona pierworodne dzieci i bydło Egipcjan, cudownie omijając domy Izraelitów. Najprawdopodobniej do tejszej plagi odnosi się groźba Jahwe z Wj 9,15, gdzie wprost użyte zostało słowo דֶּבֶר (*deber*), czyli zaraza. Podobnie w późnym Psalmie 78, opisującym między innymi plagi egipskie, w odniesieniu do śmierci pierworodnych pada słowo דֶּבֶר (*deber*, Ps 78,50). Tak zresztą interpretuje się ten tekst już od starożytności, wystarczy tu przytoczyć Józefa Flawiusza (*Ant.* II.XIV.6), który opisując plagę używa wyrazu νόσος, czyli „choroba”, „zaraza”<sup>270</sup>. W wieku XX próbowano inaczej patrzeć na opis ostatniej plagi i nadać mu nową treść interpretując go naturalistycznie. Na przykład G. Hort widział w śmierci pierworodnych zniszczenie pierwocin zbiorów, które uległy zagładzie w poprzednich plagach<sup>271</sup>. Nie podejmując dyskusji z tymi teoriami należy zaznaczyć, że wszelkie próby reinterpretacji starają się dotrzeć do historycznych źródeł opowiadań o plagach, co wydaje się niemożliwe. Tekst biblijny uległ bowiem tak licznym przemianom i poprawkom redakcyjnym, że próba rekonstrukcji wydarzeń na jego podstawie jest skazana na niepowodzenie, brak zaś jakichkolwiek źródeł pozabiblijnych mówiących o plagach egipskich<sup>272</sup>. Natomiast dla niniejszej pracy istotne jest wyobrażenie Jahwe, jakie mieli autorzy Biblii, nie zaś zdarzenia, na podstawie doszło do jego uformowania się. Zatem w przypadku opisu

<sup>270</sup> LXX ma tutaj θάνατος.

<sup>271</sup> G. Hort, „The Plagues of Egypt”, *ZAW* 69 (1958), 48-59. Należy jednak zaznaczyć, że dominujący jest w dalszym ciągu pogląd widzący w dziesiątej plagie zarazę, zob. Wilkinson, *The Bible and the Healing*, 36; S. A. Meier, „Destroyer”, *DDD* 456-463.

<sup>272</sup> Nie znaczy to, że przyjmujemy tezy tak zwanej szkoły minimalistycznej, odrzucającej z góry jakąkolwiek wartość historyczną opowieści o Exodusie; zob. np. J. van Seters, „The Plagues of Egypt: Ancient Tradition or Literary Invention?”, *ZAW* 98 (1986), 31-39; N. P. Lemche, *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*, (The Biblical Seminar 5), Sheffield 1988, 109: „tradycje o ... wyjściu Izraelitów są legendarne... Nie ma realnego powodu, aby choćby próbować znaleźć historyczne podstawy wydarzeń Exodusu”. Zdecydowanie bliższe jest nam stanowisko wyrażone przez G. Garbiniego, *History and Ideology in Ancient Israel*, London - New York 1988, 15: „jest całkiem prawdopodobne, że Semicci najpierw osiedlili się w Egipcie, a następnie opuścili go, lecz w tym wypadku jest zupełnie niemożliwe zweryfikowanie tego wydarzenia”.

ostatniej plagi najbardziej uzasadnionym jest tradycyjny pogląd, że mamy do czynienia z obrazem zarazy przynoszącej zgubę Egipcjanom.

W interesującym nas wersie Wj 12,23 brak jednak jasnego nazwania osoby powodującej zarazę wśród Egipcjan aniołem (מַלְאָךְ, *mal'ak*). W zamian za to pojawia się określenie „Ten niszczący”, czy lepiej „Niszczyciel” (הַמְשַׁחֵת, *hammašhîṭ*). Forma ta jest participium hifil od rdzenia \*שחח (\**šḥt*), niewystępującego zresztą w koniugacji qal. Wyraz ten może odnosić się do niszczącej działalności wobec miast (Rdz 13,10), drzew (Pwt 20,29), winnic (Jr 12,10), ubrań (Jr 13,7), naczyń (Jr 18,4), budynków (Lm 2,6). Jednak, gdy otrzymuje on przedimek określony, wówczas dotyczy istoty przynoszącej zniszczenie<sup>273</sup>. Mogą to być wojownicy filistyńscy (1 Sm 13,17), anioł rażący chorobą (2 Sm 24,26; 1 Krn 21,15), a nawet myszy przynoszące zarazę (1 Sm 6,5). Podczas omawiania opisu zarazy po spisie ludności przeprowadzonym przez Dawida spotkaliśmy się już z „aniołem – niszczyicielem” (מַלְאָךְ הַמְשַׁחֵת, *mal'ak hammašhîṭ*; 2 Sm 24,16; 1 Krn 21,15). Wtedy też sugerowaliśmy, że postać anioła jest wtórna wobec pierwotnego opowiadania, w którym to sam Jahwe powoduje chorobę. Nie inaczej jest zapewne i w przypadku Księgi Wyjścia. Wszak Bóg Izraela zapowiada faraonowi, że jeśli nie wypuści on Hebrajczyków, wówczas: „Ja zamorduję twego pierworodnego syna” (Wj 4,24). Owo „Ja” jest podkreślone, ponieważ nie została użyta osobowa forma czasownika, lecz participium, któremu towarzyszy zaimek osobowy אֲנִי (*'ānōkī*). Podobnie jest w Wj 11,4-5a, gdzie Jahwe uprzedza o swym planie: „Okolo północy Ja (אֲנִי, *'ānī*) przejdę przez środek Egiptu. I umrze wszystko pierworodne w ziemi egipskiej...”. Najbardziej dosadnie podkreślone jest osobiste spowodowanie śmierci pierworodnych przez Jahwe w Wj 12,12-13: „Tej nocy przejdę przez ziemię egipską i uderzę (נָכַח, *nākāh*) wszystko pierworodne w ziemi egipskiej od człowieka aż do bydłęcia i nad wszystkimi bogami Egiptu odprawię sądy. Ja Jahwe! (אֲנִי יְהוָה, *'ānī jhwh*) A krew<sup>274</sup> na domach, w których mieszkacie będzie dla was znakiem. Kiedy zobaczę tę krew przejdę obok was i nie będzie wśród was plagi (נֶגֶף, *negef*) wyniszczenia (לְמַשְׁחֵת, *l'mašhîṭ*), gdy uderzę (נָכַח, *nākāh*) ziemię egipską”. Jeszcze raz działanie Jahwe podkreślone jest w wersie, który stanowić ma wyjaśnienie pochodzenia Paschy: „...To jest ofiara paschalna dla Jahwe, który w Egipcie przeszedł między domami synów Izraela, gdy raził (נָגַף, *nāgaf*) Egipt, a domy nasze ocalał...” (Wj 12,27). Wreszcie Wj 12,29 mówi wprost: „O północy Jahwe uderzył wszystko pierworodne w ziemi egipskiej...”. W żadnym z tych cytatów nie ma najmniejszej wzmianki, aby śmierć pierworodnych ludzi i zwierząt miał powodować ktokolwiek inny, aniżeli sam Jahwe. Jednak wers Wj

<sup>273</sup> Pominięto tu przypadek nazwy własnej „Góra Zniszczenia” (הַר הַמְשַׁחֵת, *har hammašhîṭ*, 2 Krl 23,13; Jr 51,25). Być może jednak należałoby się zastanowić nad formą „Góra Niszczyciela”.

<sup>274</sup> Wcześniej w tekście biblijnym wspomnianych baranków ofiarnych.

12,23, który jest fragmentem mowy Mojżesza do Izraelitów, wprowadza nową istotę odpowiedzialną za uśmiercenie potomstwa Egipcjan: „A kiedy Jahwe będzie przechodził, aby porazić Egipt i zobaczy krew na progu i na obu odrzwiach, wówczas (Jahwe) przejdzie obok drzwi i nie dozwoli Niszczycielowi (הַמַּשְׁחִית, *hammašhîṭ*) wejść do waszych domów, aby raził (רָגַף, *nāgaf*)”. Wers ten w obecnym brzmieniu wyraża treść raczej dziwną. Oto Jahwe spuszcza plagę na Egipt, jak można domyślać się z wcześniejszych wierszy zabija pierworodne zwierzęta, jednak dzieci Egipcjan morduje Niszczyciel. Jahwe towarzyszy mu tylko wskazując domy gdzie mieszkają Hebrajczycy i do których Niszczyciel nie może wchodzić niosąc śmierć. Oczywiście obraz ten jest sprzeczny z wynikającym z poprzednio cytowanych wierszy. Już sama ich ilość wskazuje, że Niszczyciel nie należy do pierwotnego tekstu i został dodany później. Trudno bowiem sobie wyobrazić, że dodatkami są Wj 4,24; 11,4-5a; 12,12-13.27.29. Ponieważ mamy do czynienia ze zbieżnością nazwy (הַמַּשְׁחִית, *hammašhîṭ*), jak i funkcji (zesłanie gwałtownej śmierci, zapewne w wyniku pomoru) w opisie zgładzenia pierworodnych w Egipcie oraz zarazy po spisie Dawida, można przypuszczać, że urywki te zostały dodane do pierwotnych opowiadań przez tego samego autora. Twórcą postaci anioła-niszczyciela w 2 Sm 24 najprawdopodobniej był Deuteronomista (VII-VI w.), należy zatem spodziewać się, że również obraz Niszczyciela powstał w tym samym środowisku i podobnym czasie. Podobne też zapewne były przyczyny dodania do tekstu takiej postaci: chęć uniknięcia nadmiernego uwikłania się Boga w sprawy ludzkie, szczególnie zaś w te, które owocowały śmiercią. Klóci się to z tradycyjną tezą widzącą w Niszczycielu jakiegoś pierwotnego demona znanego przodkom Hebrajczyków przed ich pobyt w Egipcie<sup>275</sup>. Najczęściej postrzegano Niszczyciela jako demona przynoszącego choroby podczas przeprowadzania stad (paschy) z pastwisk zimowych na letnie, niekiedy widząc w nim personifikację gorącego pustynnego wiatru wysuszającego trawę<sup>276</sup>. Pogląd taki wydaje się w świetle powyższych rozważań nieuzasadniony. Zamiast poszukiwać nieistniejącego pierwotnego demona dręczącego pasterzy, należy raczej zastanowić się nad przyczynami wyodrębnienia z osoby Jahwe niszczyielskiego aspektu boskiego działania. Być może mamy tu świadectwo rozwoju refleksji moralnej, wszak trudno usprawiedliwić zatwardziałość faraona rzeź niewinnych dzieci. Postać Niszczyciela przynajmniej częściowo zdejmuje odpowiedzialność z samego Jahwe. Zarazem należy zwró-

<sup>275</sup> Tak np.: de Vaux, *Ancient Israel*, 489

<sup>276</sup> Przegląd tradycyjnych poglądów i ich krytyka: F. Lindström, *God and the Origin of Evil. A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*, (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 21), Lund 1983, 56-71. Zob. wahanie w komentarzach, np. J. I. Durham, *Exodus*, (WBC 3), electronic edition, Waco 1987, 12:14-20 Comment: „‘destroyer’ has been variously held to be a death angel acting in Yahweh’s service (cf. 2 Sam 24:15-17; 2 Kgs 19:32-37), a kind of extension of Yahweh himself, or a primitive demon”.

cić uwagę na różnice w obrazie Niszczyciela w 2 Sm 24<sup>277</sup> i Wj 12,23. Przede wszystkim Wj 12,23 nie precyzuje, czy Niszczyciel jest aniołem. Możemy się jedynie tego domyślać oraz szukać potwierdzenia w późniejszych obrazach zaczerpniętych z Talmudu. Ponadto w Księdze Wyjścia brak jest jakiegokolwiek opisu wyglądu czy uzbrojenia Niszczyciela. Księga Samuela natomiast podaje kilka szczegółów, takich jak wzmianka o ręce anioła powodującej zarazę, czy też możliwość zobaczenia go przez śmiertelnych. Nie są to jednak dane wskazujące na zaawansowany rozwój angelologii i wydaje się, że obraz Niszczyciela pozbawionego jakichkolwiek cech oraz postać anioła-niszczyciela także odmalowanego dość grubą kreską może pochodzić z tego samego środowiska i czasu, a więc od Deuteronomisty. Podobnie jak anioł-niszczyciel otrzymuje wraz z rozwojem teologii więcej cech w Księdze Kronik, tak też w późniejszych tekstach biblijnych oraz w literaturze apokryficznej postać Niszczyciela jest coraz barwniej odmalowywana, a niekiedy nawet bywa „rozmnożona”. Tak właśnie jest w prawdopodobnie powygnaniowym Ps 78,49<sup>278</sup>, który wspomina, że Jahwe okazując swój gniew Egipcjanom posłał przeciw nim „poselstwo złych aniołów”<sup>279</sup> (מַלְאָכִים רָעִים, *mišlahat mal'ākē rā'im*). Warto wreszcie zaznaczyć, że LXX tłumaczy Niszczyciela przez participium ὁ ὀλεθρευών, które pojawia się nie tylko w Wj 12,23 i 1 Krn 21,15<sup>281</sup>, lecz także w Mdr 18,25. Wyraz ten odnosi się tam do postaci powodującej śmierć wśród szemrających Hebrajczyków po buncie Koracha (Lb 17,6-15). Podobnie jest w 1 Kor 10,10. Ponieważ w tekście hebrajskim plagę spuszcza sam Jahwe, przykłady tak z Księgi Mądrości, jak i z Listu do Koryntian pokazują, że proces zastępowania Boga Izraela podczas powodowania zarazy przez inne nadludzkie istoty (w tym wypadku jest ona zwana Niszczycielem) wciąż jeszcze trwał na przełomie er. Owe istoty nadludzkie można bez wątpienia określać mianem aniołów zniszczenia czy też aniołów kary, popularnych w okresie międzytestamentalnym<sup>282</sup>,

<sup>277</sup> Ponieważ paralelny tekst Księgi Kronik jest z pewnością zależny od starszego Księgi Samuela, należy skupić się na tym drugim.

<sup>278</sup> Problemy z datowaniem Psalmu 78 wspomniane zostały w podrozdziale dotyczącym Reszeza.

<sup>279</sup> Teoretycznie możliwe jest przetłumaczenie „wysłanników” i nie odnoszenie tego terminu do istot nadludzkich, lecz na przykład do szarańczy, żab itp. Ponieważ jednak w. 48 mówi o zarazie wśród bydła, nie usprawiedliwa on rozumienia „wysłanników” jako owadów czy płazów. Tym bardziej ww. 50-51 wskazują na aniołów niosących śmierć, gdyż odnoszą się one do zagłady pierwotnych.

<sup>280</sup> BHS, za licznymi manuskryptami, proponuje lekcję מַלְאָכִים, co usprawiedliwia tłumaczenie „złych aniołów”, nie zaś „aniołów zła”.

<sup>281</sup> 2 Sm 24,16 używa imiesłowu pochodzącego od czasownika διαφθείρω.

<sup>282</sup> Zob. np.: HenEt 53,3; 56,1; 66,1; qumrańska Reguła Zrzeszenia (1QS 4,12); 4 Mch 7,11. Ten ostatni przykład odnosi się do epizodu opisanego w Lb 17,6-15. Znowu więc biblijny obraz Jahwe powodującego zarazę został zastąpiony przez wyobrażenie anioła, tu nazwanego ognistym.

niezależnie od tego czy sam termin (מַלְאָק, *mal'ak* / ἄγγελος) pojawia się w tekście. Dlatego też biblijny Niszczyciel (חַמַּשְׁחִית, *hammašhit*) został omówiony wraz z innymi aniołami przynoszącymi chorobę.

Na koniec należy dodatkowo wspomnieć o dwóch przykładach aniołów rażących chorobą bądź z niej leczących zawartych tylko w LXX. Pierwszy z nich to 2 Mch 10,29-30. Urywek ten opisuje walki Machabeusza z Tymoteuszem. Autor zaznacza, że podczas bitwy pojawiło się z nieba pięciu wspaniałych jeźdźców na rumakach ze złotymi uzdami. Jeźdźcy ci chronili Machabeusza przed ciosami wroga, zaś sami razili pociskami i piorunami, które powodowały utratę wzroku (ἀορασία). Rozwinięta angelologia przełomu II i I w.<sup>283</sup> przedstawia tu aniołów – bowiem nie ma wątpliwości, że tak należy interpretować jeźdźców z nieba – jako uzbrojonych i dostojnych konnych wojowników mogących razić nieprzyjaciół ślepotą. Najbardziej jednak rozbudowany jest obraz anioła Rafała zawarty w deuterokanonicznej Księdze Tobita. Anioł towarzyszący młodemu Tobiaszowi wie z góry, że serce i wątroba złapanej ryby jest skuteczna przeciw demonowi zabijającemu mężów Sary, a żółć przywróci wzrok starego Tobita. W pierwszym przypadku można mieć wątpliwości czy mowa jest o chorobie. Tekst Księgi nie wspomina bowiem, w jaki sposób demon Asmodeusz miał zabijać małżonków Sary. Jednak sama demoniczna obecność sugeruje, że wyobrażano sobie, iż nieszczęście może mieć charakter choroby. Byłoby to oczywiście czymś naturalnym na całym starożytnym Bliskim Wschodzie. Również Żydzi, szczególnie pozostający w diasporze po niewoli babilońskiej (a Księga Tobita prawdopodobnie powstała właśnie w diasporze na przełomie III i II w.)<sup>284</sup>, rozwijali zarówno angelologię, jak i demonologię. Jednak nie te, choć wysoce prawdopodobne, przypuszczenia są podstawą postrzegania demona Asmodeusza jako demona choroby, zaś anioła Rafała jako władnego tę chorobę uleczyć. Tb 3,17 mówi wprost: „I został posłany Rafał, by uzdrowił (ιάσασθαι)

<sup>283</sup> Wtedy bowiem datuje się powstanie 2 Mch, będącej skrótem nieco starszej pięciotomowej pracy Jazona z Cyreny (2 Mch 2,23). Zob. T. Fischer, „Maccabees, Books of (1&2)”, *ABD*; Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, 157.

<sup>284</sup> Księga wymienia greckie monety (drachmy, Tb 5,15), a czas liczy wedle miary macedońskiej (miesiąc dystros, Tb 2,12), co wskazuje na epokę hellenistyczną, jednak nie wspomina w żaden sposób o walkach Machabeuszy, co z kolei sugeruje datę powstania przed 167 r. Zob. A. Tronina, *Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery*, (BL), Lublin 2001, 8. Wieki III-II proponuje E. Zawiszewski, „Księgi historyczno-dydaktyczne”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, 219. W grę wchodzi jednak tylko pierwsza poł. II w. ze względu na trzy aramejskie fragmenty tekstu (zapewne oryginalnie napisanego właśnie w tym języku; 4Q196-199) i jeden urywek hebrajskiego przekładu (streszczenia?) (4Q200) znalezione w Qumran pochodzące z poł. I w. Skoro więc w Qumran w tym czasie Księga Tobita (w jej aramejskiej wersji) była traktowana jak tekst kanoniczny, który tłumaczono bądź robiono z niego streszczenia można przypuszczać, że uważano ją za utwór szacowny i stary; szerzej zob. A. Tronina, „Qumrańskie rękopisy Księgi Tobiasza (4Q196-4Q200)”, *RT* 47 (2000), z. 1, 81-93. Najpowszechniej przyjmowane są daty 225-175 r.; C. A. Moore, „Tobit, Book of”, *ABD*.

ich oboje: z oczu Tobita miał zdjąć bielmo, aby oczyma swymi ujrzał światło Boże, Sarę zaś, córkę Raguela, miał dać za żonę Tobiaszowi, synowi Tobita, i uwolnić ją od Asmodeusza<sup>285</sup>. Zatem Biblia postrzega oba przypadki jako chorobę, skoro Rafał ma je uleczyć. W przypadku Tobita bez kłopotu można wskazać na pierwowzór literackiej choroby, natomiast w odniesieniu do Sary poszukiwanie jakiegokolwiek rzeczywistej choroby służącej za wzór dla autora noweli, jaką jest Księga Tobita, wydaje się bezcelowe. Już samo wspomnienie siedmiu mężów, którzy padli ofiarą Asmodeusza wskazuje jasno na odrealnienie opisywanego świata. Nie zmienia to jednak faktu, że biblijny autor postrzegał tego demona, jako sprawcę choroby, zaś anioł Rafał znał sposób, aby go przepędzić, co było równoznaczne z uzdrowieniem Sary. Warto jednak zaznaczyć, że anioł Rafał nie leczy bezpośrednio ani Sary, ani Tobita, lecz podsuwa młodemu Tobiaszowi sposób na uzdrowienie ich obojga. Jest to o tyle ciekawe, że w przypadku zsyłania choroby aniołowie w Biblii działają samodzielnie, zaś przy uzdrawianiu ich rola nie jest już tak jednoznaczna. Wystarczy wspomnieć wątpliwości, czy rzeczywiście anioł leczy niepłodność żony Manoacha, czy też tylko zapowiada jej uzdrowienie. Zastanawiające jest, że im późniejsze księgi, tym bardziej szczegółowo opisani są aniołowie zsyłający chorobę oraz ich osobiste zaangażowanie w spowodowanie śmierci<sup>286</sup>. W przypadku Księgi Tobiasza, mimo że Rafał został odmalowany zdecydowanie dokładniej, aniżeli jakiegokolwiek inny anioł w Biblii, nie uzdrawia on bezpośrednio chorych. Wydaje się, że jest to spowodowane chęcią skierowania uwagi czytelnika na Jahwe, jako ostatecznego sprawcę uzdrowienia.

Podsumowując nasze rozważania o biblijnych wyobrażeniach aniołów powodujących bądź leczących chorobę należy przede wszystkim zwrócić uwagę, że aniołowie ci niekiedy są wtórnie dodawani do pierwotnego tekstu. Tak właśnie jest w przypadku zarazy spowodowanej spisem Dawida (2 Sm 24,16.17; 1 Krn 21,15.17) oraz w opisie śmierci pierworodnych w Egipcie (Wj 12,23). Niestety ze względu na lakoniczność wzmianki nie sposób stwierdzić czy taka sytuacja ma też miejsce w odniesieniu do zagłady wojska asyryjskiego (2 Krl 19,35; Iz 37,36; 2 Krn 32,21). Z pewnością postaci aniołów nie są dodatkami w opisie porażenia mieszkańców Sodomy ślepotą (Rdz 19,11) oraz w zapowiedzi uzdrowienia / uzdrowieniu żony Manoacha z niepłodności (Sdz 13,3). Co jednak ciekawe w obu ostatnich przypadkach, które zapewne są najstarsze spośród wymienionych (wywodzą się prawdopodobnie z przed- lub wczesnomonarchicznych opowieści ludowych), aniołowie są podobni do ludzi, praktycznie nie jest możliwe ich odróżnienie, dopóki nie okażą swej nadludzkiej mocy. Można przypuszczać, że taki właśnie był najwcześniejszy obraz aniołów w ludowej

<sup>285</sup> Tłumaczenie za *BP*.

<sup>286</sup> Na przykład anioł z 1 Krn 21 dostał do ręki śmiertelny miecz, wydawał polecenia prorokowi.

angelologii. Jednak w wyższych kręgach społeczeństwa, na dworze, przy świątyni, powszechniejszy był raczej obraz potężnych aniołów należących do niebiańskiego dworu Jahwe, a zapewne również i innych bogów w przypadku władców mniej ortodoksyjnych. Aniołowie ci byli bardziej podobni do pomniejszych bóstw bliskowschodnich, aniżeli do ludzi. Jeśli chcą są niewidzialni, bowiem anioła zsyłającego zagładę na obóz asyryjski oraz Niszczyciela w Egipcie nikt nie spostrzegł. Unoszą się w powietrzu, tak jak anioł niszczący Jerozolimę. Taki właśnie obraz aniołów można znaleźć w opisach, których twórcą zapewne jest Deuteronomista (VII-VI w.; Wj 12,23; 2 Sm 24; 2 Krl 19,35; Iz 37,36, choć dwa ostatnie urywki mogą być wcześniejsze o jeden wiek). Został on zaczerpnięty z wierzeń powszechnych wśród wszystkich semickich ludów Bliskiego Wschodu i nie jest oryginalnym tworem religii Izraela. Prawdopodobnie ze względu na pokrewieństwo z mitologiami sąsiednich ludów obraz taki był początkowo używany przez jahwistycznych autorów ostrożnie i nie rozbudowywano wyobrażeń dotyczących poszczególnych aniołów. Groziło to wszak podsunięciem monolatrystycznemu, a następnie zmierzającemu w stronę monoteizmu społeczeństwu hebrajskiemu nowych obiektów kultu. Wydaje się, że katalizatorem przemian w angelologii były reformy Jozjasza, a przede wszystkim niewola babilońska. Umocnienie się kultu Jahwe za Jozjasza złagodziło obawy o możliwość powstania samodzielnego kultu aniołów. Ponadto postępujący proces odsuwania Boga Izraela od spraw nazbyt ludzkich, a być może rozwijająca się refleksja moralna, spowodowały zastępowanie Jahwe zsyłającego zarazę przez jego anielskich wysłanników. Widać to już było w poprzednim rozdziale, gdy zauważyliśmy, że wyrażenie „ręka Jahwe” używane przy opisach zesłania chorób, stopniowo zanika na rzecz „ręki anioła / Szatana”. Stąd już nie sam Bóg, lecz anioł-niszczyciel, bądź Niszczyciel roznoszą zarazę w pracach Deuteronomisty. Z kolei kontakt z rozbudowaną demonologią babilońską, a później perską, pobudził rozwój demonologii i angelologii hebrajskiej. Pierwsze skutki tego można zauważyć w nieśmiałym jeszcze wzbogacaniu obrazu aniołów w Księgach Kronik (IV-III w., 1 Krn 21,9-30; 2 Krn 32,21). Odważniej aniołowie zostali przedstawieni w deuterokanonicznych Księgach Tobita i Drugiej Machabejskiej (odpowiednio III/II w. i II/I w.), a rozkwit wyobrażeń aniołów powodujących choroby i inne nieszczęścia można zaobserwować w literaturze apokryficznej. Niezależnie od czasu powstania poszczególnych tekstów da się zauważyć prawidłowość, że aniołowie choroby rażą cierpieniem, a w praktyce niemal zawsze śmiercią, duże grupy ludności. Natomiast jedyne opisane uzdrowienie przez anioła w Biblii Hebrajskiej, które – jak to już zauważyliśmy – jest nieco problematyczne, dotyczy jednostki. Nie inaczej jest też w greckiej Księdze Tobita, zresztą w obu przypadkach aniołowie bezpośrednio nie leczą cierpiących. Może to wynikać z chęci choćby częściowego odsunięcia Jahwe od powodowania śmierci, nato-

miast pozostawienia Mu bezpośredniego udziału w uzdrawianiu. Charakterystyczne jest, że brak choćby jednego biblijnego przykładu, w którym dałoby się zauważyć jasne zastąpienie uzdrawiającego Jahwe przez anioła. Zapewne wraz z rozwojem etyki coraz mniej odpowiednie było przypisywanie samemu Bogu zsyłania choroby i śmierci, natomiast nie dotyczyło to z pewnością zdrowia i pomyślności. Świetnie skutki tego procesu można zaobserwować w Nowym Testamencie, gdzie brak choćby jednego opisu zesłania przez Jezusa choroby, zaś uzdrowień jest bez liku.

### 5. Szatan שָׂטָן (*śāṭān*)

Kolejną nadludzką istotą mogącą powodować chorobę jest Szatan (שָׂטָן, *śāṭān*). Wyraz ten pochodzi zapewne od rdzenia שָׁטַן (*śṭn*) niosącego ideę sprzeciwu, zagradzania, przeciwstawiania się w sądzie (jako oskarżyciel) i jest zwykłą formą *qātāl*<sup>287</sup>. Inne próby wyjaśnienia etymologii tego wyrazu na przykład poprzez wykluczenie z rdzenia końcowego nun i utworzenie rzeczownika poprzez sufixs *-ān* (*-ōn*), wydają się mniej prawdopodobne<sup>288</sup>. Również poszukiwanie korzeni tego wyrazu w innych językach semickich nie daje rezultatu, wbrew sugestiom K. Tallqvista<sup>289</sup>, który widział związek z epitetami Nergala i Ishtar: *muštatīnu*, *muštetīnat*, czyli „wrogi/-a”, „zwalczający/-a” mającymi pochodzić od akadyjskiego rdzenia *śṭn*. Jednak cytowane określenia są formą *Št* od słowa *etēm/nu[m]*<sup>290</sup>. Oczywiście późnoaramejski שָׂטָן, שָׂטָן (*śāṭānā'*, *śāṭānā'*), czy arabski *šaiṭān* są zależne od hebrajskiego Szatana.

Wersy opisujące zesłanie choroby przez Szatana były już poprzednio przytaczane, mowa bowiem o Jb 1,6-2,7. Szatan pojawia się na audiencji u Jahwe wraz z innymi aniołami (בְּנֵי הַאֱלֹהִים, *b'ne ha'elohim*), jest bowiem jednym z nich. Pełni przy tym funkcję nadwornego prokuratora Jahwe działającego w interesie Boga. Jego zadaniem jest sprawdzenie motywów wierności ludzi<sup>291</sup>. Za przyzwoleniem Boga zsyła więc na Joba kolejne nieszczęścia, aż po ciężką chorobę skóry שַׁחַח (*ś'ḥḥ*). Użyty przy tym został dawny obraz wyciągniętej ręki przynoszącej cierpienie, omówiony już w poprzednim rozdziale. Nie ma zatem żadnej wątpliwo-

<sup>287</sup> BDB 966; HAL 1227; Zorell 798.

<sup>288</sup> K. Nielsen, „*śāṭān*”, *TWAT VII*, 745-746; C. Breytenbach, P. L. Day, „Satan”, *DDD* 1369-1370.

<sup>289</sup> Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, 240; za nim również Horst, *Hiob*, 14.

<sup>290</sup> *AHw* 260;

<sup>291</sup> Szerzej o prokuratorowskiej funkcji Szatana: Haag, „Satan im Alten Testament”, 199-202; Day, *An Adversary in Heaven*, 76; Nielsen, „*śāṭān*”, 747-748; V. P. Hamilton, „Satan”, *ABD*.

ści, że Szatan jest w Biblii przedstawiony jako postać przynosząca chorobę za zgodą Jahwe. Problemem jest jednak umieszczenie w czasie takich wyobrażeń. Szatan pojawia się w Księdze Joba jedynie w prologu, należy więc w sposób szczególny zająć się tym właśnie fragmentem Księgi. Na wstępie należy zaznaczyć, że odrzucamy tezę o jedności całej Księgi Joba, ze względu na nader liczne różnice pomiędzy wstępem i zakończeniem, a centralnymi dialogami<sup>292</sup>. Prolog i epilog zapewne nawiązują do dawnej, niezraelskiej opowieści o cierpiącym, sprawiedliwym Jobie krążącej wśród zachodnich Semitów<sup>293</sup>, a mającej także swe odpowiedniki w literaturze mezopotamskiej<sup>294</sup>. Przymuszczalnie Job w owej pradawnej legendzie mimo cierpień przyjmował swój los w pokorze, natomiast przyjaciele podważali sens wierności wobec Boga widząc w nieszczęściu przejaw okrucieństwa bóstwa lub ślepy przypadek. Taki przebieg wydarzeń w najdawniejszym opowiadaniu, będącym zrębem dzisiejszej Księgi Joba, sugeruje absolutna wierność Joba w prologu (jakże różna od jego wątpliwości i przeklinań wygłaszanych w dialogu z przyjaciółmi) oraz surowe potraktowanie towarzyszy Joba przez Jahwe w epilogu. Opowiadanie to sięga zapewne II tysięcy-

<sup>292</sup> Prolog i epilog: pisane prozą; Job ukazany jako półkoczowniczy przywódca, posiadający liczne trzody i niewolników, nieustannie wierny i pokorny wobec Boga; Bóg nazwany Jahwe, ukazany jak dobry władca rozmawiający ze swymi sługami w niebie, dopuszczający doświadczenie, ale też biorący Joba w obronę i wynagradzający mu cierpienia; cierpienie jest próbą prawości człowieka; istotną rolę gra Szatan i żona Joba. Poetycki dialog przyjaciół z Jobem: pisany wierszem; Job ukazany jako szanowany i bogaty mieszkaniec miasta, buntujący się przeciw Bogu; Bóg nazywany El, Eloah, Szaddaj, przekraczający ludzkie poznanie, transcendentny; cierpienie nie musi mieć wyjaśnienia, pozostaje boską tajemnicą; brak Szatana i żony Joba, natomiast pojawia się Elihu. Mimo tych różnic zdarzają się autorzy broniący tezy o jednym autorze (nie redaktorze!) całej Księgi Joba, np.: Jakubiec, *Księga Hioba*, 28-29; Y. Hoffmann, „The Relation Between the Prologue and the Speech-Cycles in Job. A Reconsideration”, *VT* 31 (1981), 160-170; tegoż, „Ancient Near Eastern Literary Conventions and the Restoration of the Book of Job”, *ZAW* 103 (1991), 399-411; Habel, *The Book of Job*, 35-39.

<sup>293</sup> To powszechnie przyjmowana teza od ukazania się artykułu N. Sarny, „Epic Substratum in the Prose of Job”, *JBL* 76 (1957), 13-25; zob. np.: Pope, *Job*, XXXVII; Clines, *Job 1-20*, Introduction: The Book of Job in Historical Perspective; S. Potocki, „Księgi mądrościowe ST”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, 440; J. L. Crenshaw, „Job, Book of”, *ABD*.

<sup>294</sup> Sumeryjski utwór „Człowiek i jego bóg” (*ANET* 589-591; *TUAT* 3, 102-109; *CS* 1, 573-575); akadyjskie utwory: „Będę czczył pana mądrości” (inaczej „*Ludlul bēl nēmeqi*”, „Cierpiący sprawiedliwy”; *BWL* 21-62; *ANET* 596-600; *TUAT* 3, 110-134; Foster, *Before the Muses*, 308-325; *CS* 1, 486-492); „Teodycea babilońska” (inaczej „Dialog o ludzkim nieszczęściu”; *BWL* 63-89; *ANET* 601-604; *TUAT* 3, 143-157; Foster, *Before the Muses*, 806-814; *CS* 1, 492-495); „Rozmowa pana i sługi” (inaczej „Dialog pesymistyczny”; *BWL* 139-149; *ANET* 600-601; *TUAT* 3, 158-162; Foster, *Before the Muses*, 815-818; *CS* 1, 495-496); „Człowiek i jego bóg” (inaczej „Rozmowa człowieka ze swym bogiem”; *TUAT* 3, 135-140; Foster, *Before the Muses*, 75-77; *CS* 1, 485); „Modlitwa cierpiącego do Marduka” (inaczej „Wybawienie cierpiącego”; *TUAT* 3, 140-142; Foster, *Before the Muses*, 326-327; *CS* 1, 486). Wszystkie wymienione akadyjskie utwory w tłumaczeniu polskim wydała Łyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 34-75.

lecia. Świadczy o tym przedstawienie Sabejczyków i Chaldejczyków jako ludów koczowniczych (Jb 1,15.17), podczas gdy oba te ludy przeszły na osiadły tryb życia w drugiej połowie XI i początkach X w. Chaldejczycy tworzyli wówczas jeszcze niewielkie państwo w południowej Babilonii, a Sabejczycy osiadłszy w południowej Arabii zajmowali się handlem, między innymi z Salomonem (zob. 1 Krl 10,1-13). Ponadto sam Job jest wodzem koczowniczego rodu zajmującego się głównie hodowlą, a wartość jego bogactwa mierzona jest w zwierzętach i sługach nie zaś w kruszcach szlachetnych (Jb 1,3; 42,12). Brak jest instytucji kapłanów, a Job jako głowa rodziny sam składa ofiary (Jb 1,5). Mimo użycia imienia Jahwe dla nazwania Boga, prolog zdradza swe dawne, nieizraelskie pochodzenie opisując zachowanie Joba po stracie dzieci. Arcypobożny Job postępuje zgodnie z żalobną tradycją bliskowschodnią goląc głowę (Jb 1,20) – wbrew prawu Mojżeszowemu (Pwt 14,1; Kpł 19,27-28; 21,5). Należy więc przypuszczać, że prolog i epilog Księgi Joba powstały na podstawie bardzo dawnej, sięgającej zapewne II tys., nieizraelskiej opowieści o cierpiącym sprawiedliwym. Można by zatem przypuszczać, że także postać Szatana jest bardzo stara, i wywodzi się z obcych judaizmowi wierzeń. Brak jest jednak odpowiednika dla osoby Szatana w mitologiach Bliskiego Wschodu. W wierzeniach mezopotamskich pojawiają się wprawdzie bóstwa będące oskarżycielami ludzi na boskiej radzie, szczególnie gdy śmiertelni złamią przysięgę, jednak nie jest to podstawowa funkcja owych bogów. Pełnią ją niejako dodatkowo, jako gwaranci prawa i świadkowie zawartego w ich imię przymierza, tak jak na przykład bogini erotycznej miłości Nannaja<sup>295</sup>. Proponowane postacie z panteonu ugaryckiego, takie jak bogini Anat, lub syn króla Kereta Jassib również nie znajdują uznania<sup>296</sup>. Co więcej, podobieństwo Szatana z Księgi Joba, do tego przedstawionego w Księdze Zachariasza jest wprost uderzające. W obu Księgach Szatan (שָׂטָן, *haśśātān*)<sup>297</sup> pełni funkcję nadwornego prokuratora Jahwe; w Za 3,1-2 oskarża arcykapłana Jozuego, zaś w Jb 1,6-2,7 samego Joba. W obu także Księgach należy on do grona istot ponadludzkich, jednak oczywiście nie jest bogiem. Trudno sobie zatem wyobrazić, aby tak podobne wyobrażenia Szatana dzieliła bariera kilku, czy kilkunastu wieków, tym bardziej, że kolejne starotestamentowe wzmianki wskazują na szybkie przemiany w obrazie Szatana. Ponieważ czas powstania proto-Zachariasza jest pewny (listopad 520 – grudzień 518 r.)<sup>298</sup>, zatem można przypuszczać, że obraz z Księgi Joba pochodzi

<sup>295</sup> Bóstwa spełniające funkcję takich oskarżycieli noszą tytuły *bēl dabābi*, *bēl dīni*, *akil karsi*; Breytenbach & Day, „Satan”, *DDD* 1370-1371.

<sup>296</sup> Zajac, *Szatan*, 49.

<sup>297</sup> Dodanie rodzajnika w obu przypadkach zdaje się świadczyć, że mamy do czynienia nie tyle z imieniem, co z nazwą urzędu; por. określenie przeciwnika sądowego stojącego po prawicy oskarżanego w Ps 109,6 jako שָׂטָן (*sātān*).

<sup>298</sup> Za 1,1.7; 7,1.

w przybliżeniu z tego samego okresu. Wynika stąd, że Szatan z prologu Księgi Joba nie pochodzi z pierwotnego, starego opowiadania o cierpiącym sprawiedliwym, lecz został później dodany do dawnego tekstu<sup>299</sup>. Wskazuje na to także zaskakujący brak Szatana w epilogu Księgi. Tezę taką potwierdza również analiza literacka prologu i epilogu wskazująca, że tekst został przeredagowany w okresie powygnaniowym, choć należy pamiętać, iż datowanie tylko na podstawie języka jest zawsze niepewne<sup>300</sup>. Ponieważ jednak zgadza się ono z innymi danymi stanowi dodatkowy argument. Można zatem przypuszczać, że gdzieś pod koniec VI lub w V w. doszło do daleko idącej ingerencji w dawne opowiadanie. Przede wszystkim wyeliminowano pierwotne dialogi Joba z trzema przyjaciółmi i zastąpiono je nowym, możnaby rzec nowoczesnym, tekstem odważnie stawiającym pytania wobec Boga i przedstawiającym Joba jako postać buntującą się przeciwko niezawinionemu cierpieniu. Następnie do zachowanej części dawnego opowiadania redaktor wprowadził postać Szatana. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z identyczną sytuacją, jak w wypadku wyżej wspomnianych aniołów przynoszących choroby. Oto rozwijająca się angelologia hebrajska dawała świetną możliwość zdjęcia, przynajmniej pośrednio, z Jahwe odpowiedzialności za zło i cierpienie w świecie. Bóg z inicjatora cierpień i choroby Joba (tak prawdopodobnie w pierwotnym opowiadaniu, jak o tym świadczą skargi bohatera kierowane bezpośrednio do Boga) stał się tylko osobą przyzwalającą na próbę, której okrutny rodzaj zależny jest już tylko od Szatana. Posługując się metodami właściwymi raczej psychologii zauważyła to w swym studium R. Scharf Kluger widząc w Szatanie *alter ego* Jahwe. Oczywiście wbrew tej autorce nie może być mowy o postrzeganiu obrazu audiencji synów Bożych i rozmowy z Szatanem jako wewnętrznego, psychicznego przeżycia samego Jahwe<sup>301</sup>. Jednak zapewne ze względu na przemiany w powygnaniowej etyce Izraela wyobrażenie Jahwe – sprawcy choroby niewinnego człowieka stało się przynajmniej w niektórych kręgach mądrościowych nie do przyjęcia. Stąd obraz Jahwe zsyłającego nieszczęścia, szczególnie te niezawinione, był niekiedy zastępowany obrazem aniołów. Doszło więc do *sui generis* rozdzielenia odpowiedzialności. To, co dobre dalej sprawiał osobiście Jahwe, zaś zło, między innymi chorobę, zaczęto przypisywać boskim wysłannikom – aniołom, szcze-

<sup>299</sup> Tak też R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, London 1957, 669; Haag, „Satan im Alten Testament”, 201; S. Potocki, *Rady mądrości*, (Jak rozumieć Pismo święte 5), Lublin 1993, 89; zob. także Horst, *Hiob*, 4-5.

<sup>300</sup> A. Hurvitz, „The Date of the Prose-Tale of Job Linguistically Reconsidered”, *HTR* 67 (1974), 17-34.

<sup>301</sup> R. Scharf Kluger, „Die Gestalt des Satanas im Alten Testament”, w: C. G. Jung, *Symbolik des Geistes. Studien über Psychische Phänomologie mit einem Beitrag von Dr phil. Rivkah Scharf*, Zürich 1953, 276-281. Praca Scharf Kluger została także wydana samodzielnie w angielskim tłumaczeniu: *Satan in the Old Testament*, Evanston 1967, niestety wydanie to, być może poszerzone i poprawione, było niedostępne.

gólnie zaś jednemu z nich, pełniącemu funkcję nadwornego prokuratora – Szatanowi. Zastępowanie Boga przynoszące nieszczęście przez Szatana wyraźnie widać w literaturze apokryficznej, a następnie rabinicznej<sup>302</sup>. Stopniowo Szatan był usuwany z dworu Jahwe, aż pojawiło się znane z późnych Ksiąg Starego Testamentu, a przede wszystkim z Nowego Testamentu wyobrażenie Szatana, sprawcy wszelkiego zła i przeciwnika Boga. Prolog Księgi Joba daje nam możliwość dostrzeżenia dość wczesnej fazy tego procesu (koniec VI-V w.), kiedy to Szatan wciąż będąc aniołem z orszaku Jahwe staje się już bezpośrednim sprawcą choroby.

## 6. Wąż brązowy נחש נחשת, נחש (n<sup>e</sup>haš n<sup>e</sup>hōšet, n<sup>e</sup>huštān)

Ostatnia część niniejszego rozdziału poświęcona została węzowi brązowemu. Nie przypadkiem omówienie tego wyobrażenia zostało umieszczone na samym końcu, ponieważ mamy tu do czynienia z kilkoma problemami natury formalnej. Przede wszystkim obie biblijne wzmianki o wężu miedzianym (Lb 21,4-9; 2 Krl 18,4) nie w pełni spełniają wymogi, jakie postawione zostały we wstępie dla opisów choroby. Kłopotliwe jest bowiem stwierdzenie, czy starożytni Izraelici traktowali zatrucie jadem węży jako chorobę. Zaatakowana przez jadowite zwierzę osoba nigdzie w Biblii nie jest określana jako chora, lecz jako „ukąszona” (נשך Lb 21,8; ὀφιοδηκτος Syr 12,13<sup>303</sup>). Skutek spotkania z węzem, żmiją czy skorpionem jest raczej podobny do zranienia, uderzenia i stąd Syrach zestawia razem kły dzikich zwierząt, skorpiona, żmiję i miecz (Syr 39,30). Podobnie jest zresztą w języku polskim, gdzie używa się wyrazu „ukąszony”, nie zaś „chory”, dla określenia osoby zaatakowanej przez jadowitego gada. Brak także nazwy dla takiej choroby, należałoby stworzyć neologizm w rodzaju „choroba węzowa”, bądź „choroba żmijowa”. Z drugiej jednak strony Lb 21,8-9 ewidentnie mówi o uzdrowieniu po ukąszeniu, co wskazywałoby na chorobę. Naturalnie w ogóle nie bierzemy tu pod uwagę współczesnej terminologii medycznej, która skutki zatrucia jadem oczywiście określa jako chorobę. Powyższe wątpliwości spowodowały, że opis zawarty w Lb 21 nie został wymieniony we wstępie w wykazie tekstów mówiących o chorobie w Biblii. Ważniejszy jednak aniżeli problematyczna klasyfikacja ukąszenia jest fakt, że wąż miedziany przedstawia lub symbolizuje istotę mogącą uzdrowić osobę ukąszoną. Księga Liczb opisuje zniecierpliwiony i buntujący się podczas wędrówki przez pustynię lud, na który

<sup>302</sup> Hurvitz, „The Date of the Prose-Tale of Job”, 19-20.

<sup>303</sup> Zachowany tekst hebrajski ma w tym miejscu נשך.

Jahwe w ramach kary zsyła jadowite węże. Wówczas następuje uznanie winy przez grzeszników i prośba o wstawiennictwo do Mojżesza. „Wtedy Jahwe rzekł do Mojżesza: ‘Sporządź sobie jadowitego (węża) i umieść go na palu. A każdy, kto będzie ukąszony i spojrzy na niego, będzie żył’. I sporządził Mojżesz węża brązowego (חַשְׁמַל, *n<sup>e</sup>has<sup>e</sup> n<sup>e</sup>hōšet*) i umieścił go na palu. I było (tak), że jeśli kogoś wąż ukąsił, a (on) popatrzył na węża brązowego – pozostawał przy życiu” (Lb 21,8-9). Nie ma zatem wątpliwości, że dla autora Księgi Liczb ostatecznie to właśnie Bóg Izraela władny jest uzdrowić pokąsanych Hebrajczyków. Jednak dlaczego to właśnie wyobrażenie węża ma przywrócić zdrowie, z tekstu w żaden sposób nie wynika. W pierwszym odruchu nasuwa się najbardziej oczywiste wyjaśnienie – skoro węże pokąsały, zatem też i wąż służy jako antidotum. Oczywiście nie chodzi tu o medyczne wyjaśnienie całego opisu. Wszak w rzeczywistości nie da się użyć jednego węża jako lekarstwa na działanie jadu innego. Jesteśmy w świecie religii i brązowego węża można interpretować jedynie jako fenomen natury religijnej<sup>304</sup>. Wydaje się więc, że można mówić o boskim Władcy Węży, który swą mocą leczy skutki ukąszenia przez jadowite węże. Czy jest to sam Jahwe, czy też jakieś pomniejsze bóstwo poddane mocy Boga Izraela nie sposób stwierdzić. Nie zajmujemy się przy tym problemem historyczności całego wydarzenia<sup>305</sup>. Nie ma to zresztą istotnego znaczenia dla naszych rozważań. Dla osób widzących w opowiadaniu elementy historyczne pozostaje pytanie, dlaczego użyto brązowego węża jako sposobu na uleczenie pokąsanych Hebrajczyków, zaś ci, którzy postrzegają całą opowieść jako fikcję literacką to samo pytanie postawią w odniesieniu do autora tekstu. Szukając odpowiedzi na to pytanie nie sposób nie zauważyć, że wąż był uważany na całym Bliskim Wschodzie za symbol zdrowia i wręcz nieśmiertelności. Zwykle wiązano to z faktem zmieniania skóry przez węże, co stwarzało pozór odradzania się w nieskończoność<sup>306</sup>. W Egipcie wąż opleciony wokół trójzębu symbolizował, że bóg-

<sup>304</sup> Próby medycznej interpretacji jadowitych węży jako pasożytniczych nitkowców (inaczej riszta, *dranunculus medinensis*, zob. Preuss, *Biblisch-talmudische Medizin*, 197) żyjących w kończynach ludzi i zwierząt nie są przekonujące. Zob. Wilkinson, *The Bible and the Healing*, 40-41; Sussman, „Sickness and Disease”, *ABD*.

<sup>305</sup> Tradycje dotyczące osoby Mojżesza na ogół wymykają się krytyce historycznej, ponieważ trudno rozróżnić czas powstania poszczególnych elementów opowieści, w których występuje Mojżesz oraz brak jakichkolwiek źródeł pozabiblijnych. G. Garbini wskazuje na brak jakichkolwiek odniesień tego rytu do późniejszego jahwizmu i „nieortodoksyjność” postaci Mojżesza. Brak jest zatem powodów późniejszego dodania takiego opowiadania do tradycji o Mojżeszu, co sugeruje zdaniem Garbiniego historyczność wydarzenia. Te goż, „Le Serpent d’Aïraïn et Moïse”, *ZAW* 100 (1988), 264-267.

<sup>306</sup> Zob. Epos o Gilgameszu XI:287-289, gdzie wąż zjada ziele życia i natychmiast się odmładza zrzucając skórę; *ANET* 96; *TUAT* 3, 738; *Epos o Gilgameszu*, 59. W edycji George’a, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 723, wspomniane wersy noszą numery XI: 305-307.

stwo, które dzierżyło taki emblemat miało moc dawania życia i uzdrawiania<sup>307</sup>. Wąż owinięty wokół laski był znakiem Thota, egipskiego patrona sztuki medycznej, utożsamianego przez Greków z Hermesem. Być może takie są właśnie początki wyobrażenia kaduceusza oraz laski Eskulapa, choć dawniej sugerowano także korzenie mezopotamskie<sup>308</sup>. Skojarzenie węża z uzdrawiającym bóstwem może wywodzić się także ze związków węży z kultem płodności. Wąż, jako zwierzę falliczne, obrazował męską siłę rozrodczą i bywał przedstawiany wraz z boginią matką, która zwykle w takich wyobrażeniach była naga, bądź z odkrytymi piersiami<sup>309</sup>. W proto-synajskiej inskrypcji bogini zwana jest *dt btn*, czyli „Ta Wężowa”<sup>310</sup>. Nietrudno wyobrazić sobie rozciągnięcie funkcji bóstwa płodności i nowego życia również na sferę uzdrawiania. Niezależnie od pierwotnego charakteru kultu węży nie ulega wątpliwości, że były one czczone przez Hebrajczyków: „On (król Ezechiasz) usunął wyżyny (במות, *bāmôt*), połamał stele (מצבות, *maššēbôt*), wyciął aszerę (אשרה, *’āšerāh*) i strzaskał węża miedzianego (נחש הנחשת, *nēhaš hannēhōšet*), którego sporządził Mojżesz, ponieważ aż do tego dnia synowie Izraela składali mu ofiary z kadzidła i nazywali go<sup>311</sup> Nechusztan (נחשתן, *nēhuštān*)” (2 Krl 18,4). Z tekstu w sposób oczywisty wynika, że brązowy wąż był obiektem kultowym. Trudno w tym kontekście postrzegać Nechusztana inaczej, aniżeli boga-uzdrowiciela<sup>312</sup>. Problematyczne jest jednak, czy można zaufać tekstowi biblijnemu, jeśli chodzi o hebrajskie pochodzenie kultu Nechusztana. Kult węży zaświadczony jest w Kanaanie na długo przed pojawieniem się tam Hebrajczyków. W Megiddo (Tell el-Mutesellim) odnaleziono dwa brązowe węże; pierwszy z nich pochodził z warstwy X (1650-1550 r.), drugi zaś z VIII B (1250-1150 r.). Brązowy model węża datowany na 1100-900 r. odkryto również na wyżynie kultowej w Gezer (Tell Jezer). Podobnie odkopano dwa brązowe węże w centralnym pomieszczeniu świątyni w Hazor (Tell el-Qedah). Oba pochodziły z warstwy I datowanej na 1400-1200 r. (Późny Brąz II). Również dwa węże z Sychem (Tell Balatah), prawdopodobnie odnalezione w świą-

<sup>307</sup> Joines, *Serpent Symbolism*, 86.

<sup>308</sup> Tamże; zob. także A. L. Frothingham, „Babylonian Origin of Hermes the Snake-God, and the Caduceus”, *American Journal of Archeology* 20 (1916), 175-211.

<sup>309</sup> Częste są tego typu wyobrażenia Asztarte - Qudszu w Ugarit, zob. np. *ANEP* 480, 830; przykłady podobnych przedstawień z Kanaanu z epoki brązu zob. Joines, *Serpent Symbolism*, 64-67. Szerzej zob. U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, (OBO 53), Freiburg-Göttingen 1987<sup>2</sup>.

<sup>310</sup> R. S. Hendel, „Serpent”, *DDD* 1407.

<sup>311</sup> Wbrew TM, który ma „i nazywał go” mając za podmiot króla Ezechiasza. LXX<sup>1</sup>, Targum i Peszitta zgodnie stawiają orzeczenie w pluralis.

<sup>312</sup> Avalos, *Illness and Health Care*, 337-338.

tyni, pochodziły z tego samego okresu<sup>313</sup>. Wreszcie z przelomu okresu brązu i żelaza (XIII-XII w.) pochodził brązowy wąż owinięty złotą taśmą odkryty w midianickiej świątyni w Timna (Tell el-Batashi) oraz brązowy wąż ze świątyni w Tel Meworach (Tell Mubarak)<sup>314</sup>. Uderza zbieżność tych znalezisk ze wzmiankami w Biblii – niemal wszystkie węże związane są z kultem, co potwierdzają ich miejsca znalezienia, jakimi prawie zawsze są świątynie. Niestety na podstawie znalezisk archeologicznych trudno jest mówić o charakterze kultu. Nie wiemy czy był on związany z płodnością, czy z szeroko pojętą sferą życia i zdrowia, czy też z oboma tymi aspektami naraz. Ponieważ jedyne pisane źródła z terenu Palestyny mogące rzucić jakiegokolwiek światło na kult węży to cytowane fragmenty biblijne, należy przyjąć za co najmniej prawdopodobne, że również w okresie przedizraelskim kult węży mógł wiązać się z czcią oddawaną boskiemu uzdrowicielowi.

Biorąc pod uwagę powyższe znaleziska należy skłonić się ku tezie, że kult Nechusztana w świątyni jerozolimskiej ma przedizraelską genezę i być może związany jest z ludnością jebuzycką<sup>315</sup>. Oczywiście na terenie świątyni jerozolimskiej nie znaleziono żadnego kultowego węża (zakaz prac wykopaliskowych), co uniemożliwia weryfikację powyższej tezy za pomocą danych archeologicznych, jednak z pomocą przychodzi sama Biblia. Interesujące jest, że 1 Krl 1,9 umieszcza składanie ofiary przez syna Dawida Adoniję przy Kamieniu Pełzającego (אֶבֶן הַחֹלֶה, 'eben hazzōhelet) obok źródła Rogel w Jerozolimie<sup>316</sup>. Potwierdza to więc istnienie miejsc związanych z kultem węży również w samej stolicy. Można zatem przypuszczać, że po zajęciu Jerozolimy przez Dawida i ustanowieniu tam głównego ośrodka kultu dawne wierzenia, zresztą zapewne nieobce Hebrajczykom, zostały częściowo włączone do kultu Jahwe. Jak wynika z tekstu 2 Krl 18,4 połączono po prostu tradycję Mojżeszowego węża z tym czczonym w Jerozolimie. Nie było to specjalnie trudne, ponieważ można przypuszczać, że zarówno brązowy wąż na pustyni, jak i jebuzycki wąż

<sup>313</sup> Zob. Joines, *Serpent Symbolism*, 62-63; R. S. Hendel, „Nehushtan”, *DDD* 1158; zob. też obszerny podrozdział poświęcony kultowi węży w pracy O. Keela, *Das Recht der Bilder gesehen zu werden*, (OBO 122), Freiburg – Göttingen 1992, 195-266.

<sup>314</sup> R. Gonen, „The Late Bronze Age”, w: *The Archeology of Ancient Israel*, ed. A. Ben-Tor, New Heaven - London 1992, 231-232; Zob. też Avalos, *Illness and Health Care*, 339-340. Najlepiej zachowany wąż z Timna - zob. rys. 31.

<sup>315</sup> Tak już H. H. Rowley, „Zadok and Nehushtan”, *JBL* 58 (1939), 113-141, a następnie wielu innych, zob. Brown, *Israel's Divine Healer*, 112-113.

<sup>316</sup> Warto także zauważyć, że zapewne to właśnie źródło zostało nazwane w Ne 2,13 „Źródłem Wężowym” (עֵין הַתַּנִּין, 'ēn hattannîn). Bible w języku polskim mają „Źródło Smocze”, co można zaakceptować, pod warunkiem, że ów smok ma kształt mitycznego, morskiego węża. Por. użycie תַּנִּין (*tannîn*) w Wj 7,9.10.12; Pwt 32,33; Ps 91,13, gdzie omawiany wyraz oznacza węża (jadowitego) oraz np. Iz 27,1, gdzie mowa o pokonanym wężokształtnym, morskim przeciwniku Jahwe.

Rys. 31: Brązowy pozłacany wąż znaleziony w świątyni midianickiej w Timna (Tell el-Bataszi). XII-XII w. O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, (Stuttgarter Bibelstudien 84/85), Stuttgart 1977, 82, Abb. 36.



w świątyni wiązały się z uzdrawiającym aspektem Boga / bóstwa. W ten sposób Nechusztan został podporządkowany zwycięskiemu Bogu Izraela, a być może nawet traktowany jako symbol jednej z cech Jahwe. Jednak wraz z rozwojem propagowanej przez proroków monolatrii, w konsekwencji zmierzającej ku monoteizmowi, w świątyni jerozolimskiej zaczęło brakować miejsca dla innych bogów poza Jahwe, nawet jeśli uprzednio zostali oni zaakceptowani przez Hebrajczyków. Stąd podczas reformy Ezechiasza<sup>317</sup> doszło do usunięcia Nechusztana ze świątyni i potraktowania go na równi z innymi bogami Kanaanu. Jak można zauważyć, przyjmujemy, że omawiany tekst rzeczywiście sięga wydarzeń z czasów króla Ezechiasza (728-699 r.), choć Księgi Królewskie powstały zapewne nie wcześniej aniżeli podczas niewoli babilońskiej. Ich autorzy musieli korzystać jednak ze starszych, niezachowanych kronik, bowiem zgodność ze źródłami pozabiblijnymi potwierdza wiarygodność podstawowych elementów Ksiąg Królewskich. 2 Krl 18,4 daje nam także jeszcze jedną wskazówkę chronologiczną; łącząc Nechusztana z wężem Mojżeszowym udowadnia istnienie w VIII w. tradycji o Mojżeszu ratującym pokąsanych Izraelitów przy

<sup>317</sup> Wydaje się słusznym przyjąć, że za panowania Ezechiasza doszło rzeczywiście do reformy religijnej w Judzie i usunięcia kultów bogów innych niż Jahwe ze świątyni jerozolimskiej (konsekwentna monolatria). Należy zaznaczyć, że reforma ta dotyczy tylko tej świątyni, nie jest to więc centralizacja kultu i likwidacja innych świątyń, taka próba podjęta została dopiero za Jozjasza. Nie można jednak także mówić o braku jakiegokolwiek reformy i zwykłej ewakuacji świątyń lokalnych przed najazdem asyryjskim, jak to sugerował L. K. Handy, „Hezekiah’s Unlikely Reform”, *ZAW* 100 (1988), 111-115, mieszając dane o zupełnie różnej wartości historycznej zawarte w Krl i Krn. Również tezy N. Na’amana, „The Debated Historicity of Hezekiah’s Reform in the Light of Historical and Archeological Research”, *ZAW* 107 (1995), 179-195, w ostatecznym rozrachunku zdają się potwierdzać ograniczoną reformę Ezechiasza, wbrew wnioskowi wyciąganym przez autora. Istnienie ośrodka kultu w Lakisz nie przeczy reformie przeprowadzonej w Jerozolimie, a brak archeologicznych danych ze stolicy jest oczywisty wobec niemożności prowadzenia prac wykopaliskowych. Ponadto sam Na’aman stwierdza, że autor Księgi Królewskiej musiał mieć przed sobą pisane źródło mówiące o usunięciu Nechusztana ze świątyni. Zob. J. W. MacKay, *Religion in Judah under the Assyrians 732-609B.C.*, (Studies in Biblical Theology II, 26), London 1973, 13-19; G. W. Ahlström, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*, Leiden 1982, 65-68; J. M. Miller, J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986, 356-357.

pomocy brązowego węża. Należy tu zwrócić uwagę, że już wówczas owa tradycja była uważana za bardzo starą, przynajmniej w kręgach jerozolimskich jahwistów.

Problemem pozostaje jednak identyfikacja Nechusztana z odpowiednim bóstwem. Nie ulega bowiem wątpliwości, że „Nechusztan” nie jest imieniem *sensu stricto* i za tym wyrazem oznaczającym nie więcej aniżeli rzecz wykonaną z brązu<sup>318</sup> stoi wyobrażenie jakiegoś boga. Powyżej ustaliliśmy, że jest to zapewne bóstwo mogące uzdrawiać, którego symbolem jest wąż. Oczywiście pierwsze skojarzenie kieruje nas w stronę Asklepiosa i każe poszukiwać semickiego bóstwa identyfikowanego z tym greckim, boskim lekarzem. Praktycznie jedynym odpowiednikiem Asklepiosa w Syro-Kanaanie jest Eszmun, główne bóstwo Sydonu<sup>319</sup>. Jeśli słuszna jest proponowana etymologia imienia tego boga od semickiego rdzenia *šmn*, być może nawet sama jego nazwa wskazuje na związek ze zdrowiem<sup>320</sup>. Autorzy klasyczni potwierdzają identyfikację Eszmuna z Asklepiosem<sup>321</sup>. Jest ona także wprost wyrażona na trójjęzycznej inskrypcji z Sardynii, gdzie Eszmun (*šmn*) odpowiada Asklepiosowi w tekście greckim i Eskulapowi w łacińskim (*KAI* 66).

Podstawowym problemem jest jednak czas pojawienia się kultu Eszmuna. Najwięcej wzmianek o nim pochodzi z drugiej połowy I. tysiąclecia ze świata punickiego. Natomiast najstarsze bezdyskusyjne źródła fenickie pochodzą z VIII w. Najwcześniej imię Eszmuna w akadyjskiej formie *Ia-s/lu-mu-na* lub *Ia-su-mu-nu* pojawia się w uszkodzonym zakończeniu traktatu Assurnirariego V (754-745 r.) z królem Arpadu Mati’-ilu (VI:22)<sup>322</sup> oraz w podobnym traktacie zawartym przez Asarhaddona z królem Ba’alem z Tyru (IV:14) ok. 676 r.<sup>323</sup> Co więcej, pierwszy tekst mówiący o cudownym uleczeniu za sprawą tego boga to wspomniana powyżej inskrypcja z Sardynii pochodząca dopiero z ok.

<sup>318</sup> H.-J. Fabry, „*nāhāš*”, *TWAT V*, 385-386.

<sup>319</sup> J. Teixidor, *The Pagan Gods. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton 1977, 34. Odrzucić należy łączenie Asklepiosa z Baalem czy *ipum*; zob. M. L. Brown, „Was there a West Semitic Asklepios?”, *UF* 30 (1998), 133-154.

<sup>320</sup> Rdzeń *šmn* oznacza „bycie tustym”, a zatem zdrowym; rzeczownik *šmn* w większości języków semickich oznacza oliwę. Zob. Lipiński, „Eshmun, ‘Healer’”, 161-183; S. Ribichini, „Eshmun”, *DDD* 583-584.

<sup>321</sup> Wskazują na to: Strabo, *Geographica*, XVI.II:22; XVII.III:14; Pauzaniusz, *Graeciae Descriptio*, VII.XXIII:7-8; Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica*, I.X:38; Zob. dobry przegląd klasycznych źródeł identyfikujących Eszmuna z Asklepiosem: S. V. McCasland, „The Asklepios Cult in Palestine”, *JBL* 58 (1939), 222-223; oraz Lipiński, *Dieux et déesses*, 154-168.

<sup>322</sup> *ANET* 532-533 (niestety tekst pomija uszkodzony koniec, w którym pojawia się imię Eszmuna); *TUAT I*, 155-159 (tekst w tym wydaniu ma inną numerację wersów, wzmianka o Eszmunie znajduje się w IV:14’); ostatnie, najlepsze wydanie tekstu: Parpola & Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties*, 8-13.

<sup>323</sup> *ANET* 533-534; *TUAT I*, 158-160; podobnie jak wyżej ostatnie, najlepsze wydanie tekstu: Parpola & Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties*, 24-27.



pomimo w większości wątpliwych przykładów syro-kananejskich – dzięki tekstowi egipskiemu, należy uznać kult Eszmuna w 2. tysiącleciu za potwierdzony. Trudno jednak na podstawie jednego pewnego tekstu wnioskować na przykład o popularności kultu Eszmuna w interesującym nas okresie.

Obok czasu występowania Eszmuna istnieje jednak i drugi problem w łączeniu tego bóstwa z brązowymi węzami. Otóż Eszmun ani w ikonografii, ani w tekstach bliskowschodnich (nie greckich!) nie był przedstawiany wraz z węzami. Kluczowe w tym kontekście staje się ustalenie, czy grecki Asklepios, którego powiązanie z węzem jest oczywiste, ma semickie korzenie, czy też jest bóstwem niezależnym, a utożsamienie z Eszmunem jest wtórne. Aby mówić o związkach Eszmuna z węzami, należałoby założyć, że Asklepios jest po prostu helleńską wersją Eszmuna. Co więcej, także i laska Eskulapa musiałby mieć zachodnio-semickie korzenie. Niestety, mimo ostatnio licznych badań nad związkami Grecji ze Wschodem, problem ten nie jest rozstrzygnięty. Oczywiście powyższa teza jest możliwa do przyjęcia, jednak nie sposób nie zauważyć, że jest ona wysoce hipotetyczna. Zasadne więc staje się poszukiwanie rozwiązań o większym stopniu pewności.

Warto tu zwrócić uwagę na postulowaną przez niektórych autorów identyfikację fenicko-punickiego Eszmuna z syro-kananejskim Horonem. Zwolennicy tej tezy sugerują, że Horon, od dawna znane pomniejsze bóstwo zachodniosemickie, w 1. tysiącleciu (a w świetle powyższych przykładów zapewne już w 2. tysiącleciu) po niewielkich zmianach został utożsamiony z sydońskim Eszmunem<sup>332</sup>. Jest to o tyle dla nas ważne, że w przypadku Horona posiadamy zdecydowanie liczniejsze świadectwa kultu z 2. tysiąclecia. Należy jednak zbadać, czy cechy Horona mogą wskazywać na związek z biblijnym kultem wężyzdrowicieli. Horon pojawia się już w onomastyce w tekstach z Mari<sup>333</sup>. Przynajmniej od czasów XII dynastii znany jest także w Egipcie, a za czasów Nowego Państwa kult Horona zaczyna się cieszyć nad Nilem coraz większą popularnością i łączony jest z kultem Horusa<sup>334</sup>. Stąd Horon bywa przedstawiany jako sokół, co ciekawe z węzem w szponach<sup>335</sup>. W magicznym papiirusie Harrisa Horon zwany jest w dwóch zaklęciach dla ochrony bydła przed dzikimi zwierzętami, podobnie zresztą amulety z imieniem Horona mają chronić przed złymi

<sup>332</sup> Gray, „The Canaanite God Horon”, 27-34; popiera go A. Caquot, „Le dieu Horon: bilan critique et données nouvelles”, *Revue de l'Histoire des Religions* 199 (1982), 243-244. Należy przy tym zaznaczyć, że J. Gray wstępnie sugerował łączenie Nechusztana z Horonem, tamże, 32.

<sup>333</sup> Nakata, *Deities in the Mari Texts*, 205.

<sup>334</sup> M. H. Pope, W. Röllig, „Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phonizier”, w: *Wörterbuch der Mythologie*, Bd. 1, ed. H. W. Haussig, Stuttgart 1965, 288; Lipiński, *Dieux et déesses*, 365.

<sup>335</sup> J. van Dijk, „The Canaanite God Hauron and His Cult in Egypt”, *Gottinger Miszellen* 107 (1989), 62-64.

mocami ludzi<sup>336</sup>. Najważniejsze jednak źródła wspominające Horona pochodzą z Syro-Kanaanu. Jawi się on w nich jako bóstwo groźne: dwukrotnie jest wzywany, by roztrzaskał czaszki przeciwników<sup>337</sup>. O ile rekonstrukcja tekstu *KTU* 1.82:13 jest poprawna, przynoszące chorobę demony są nazywane „stworzeniami Horona”<sup>338</sup>. Z drugiej jednak strony, pojawia się on także jako obrońca przeciwko złym duchom. W zaklęciu mającym uwolnić młodzieńca (*KTU* 1.169=RIH 78/20)<sup>339</sup> Horon gra zdecydowanie pozytywną rolę wypędzając demony. Podobnie jest on wzywany, wraz ze swymi siedmioma żonami, na fenickim amulecie z Arslan Tash, gdzie również ma chronić przed demonami<sup>340</sup>. Horon jest więc panem demonów przynoszących choroby; może zarówno je kierować przeciw ludziom, jak i powstrzymywać. Co jednak dla nas szczególnie interesujące Horon jest również postrzegany jako uzdrowiciel w zaklęciach przeciwko węzom. Dwa ugaryckie teksty (*KTU* 1.100; 1.107)<sup>341</sup> doskonale ukazują tę funkcję Horona. W pierwszym z nich bóstwo to okazuje się skuteczną pomocą przeciw jadowi, mimo że przed nim jedenaścioro innych bogów, lub nawet par bóstw, nie mogło zaradzić truciznie (*KTU* 1.100:61-69). W drugim zaś Horon jest wymieniony na pierwszym miejscu wraz z głównym bogiem ugaryckiego panteonu Elem (*KTU* 1.107:38), a przed takimi wielkimi bóstwami jak Baal czy Anat. Wskazuje to jednoznacznie, że Horon był uważany za szczególnie skuteczne bóstwo w przypadku ukąszenia przez węże. Zapewne funkcja Władcy Demonów, mogącego uzdrawiać z choroby spowodowanej przez złe duchy, łączyła się w wierzeniach zachodnich Semitów z możliwością uleczenia po ukąszeniu przez jadowite zwierzęta. Zresztą same węże były często kojarzone z istotami boskimi lub demonicznymi. Zapewne nieprzypadkowo morskie potwory były wyobrażane jako węzowate stwory (ugarycki Jam, ugaryckie i biblijne Tannim, biblijny Lewiatan). We wspomnianym powyżej tekście *KTU* 1.169, wypędzany demon ma uciekać przed zaklęciem „jak wąż” (*kbtn*, w. 3). Wydaje się więc, że Horon to władca złowrogich wobec człowieka sił: demonów i jadowitych węży. Oczywiście nie trzeba dodawać, że tego typu bóstwo należy sobie zjednać, aby ustrzec się działania jego groźnych poddanych. Taką charakterystykę Horona potwierdza zaproponowana przez W. F. Albrighta i do dziś zwykle przyjmowana etymologia łącząca imię bóstwa z arab. *ḥaur* ozna-

<sup>336</sup> Tamże, 63.

<sup>337</sup> Epos o Kerecie: *KTU* 1.16.VI:54-57; częściowo rekonstruowany tekst mitu o Baalu: *KTU* 1.2.I:7-9.

<sup>338</sup> Zob. powyżej przypis 100 w podrozdziale dotyczącym Reszefa.

<sup>339</sup> *TUAT* 2, 333-336; *ARTU* 183-186; *CS* 1, 301-302; *RTU* 442-449; *CRALTU* 385-386; Pardee, *Ritual and Cult*, 159-161.

<sup>340</sup> *ANET* 658; *TUAT* 2, 437.

<sup>341</sup> Ich najlepsza edycja wraz z krytycznym opracowaniem: Levine & de Tarragon, „Shapshu Cries”; ponadto zob.: *RTU* 378-387, 391-394; *CRALTU* 359-373; Pardee, *Ritual and Cult*, 172-184; tylko *KTU* 1.100: *TUAT* 2, 345-350; *UNP* 219-223; *CS* 1, 295-298.

czającym „dno (źródła)”, „(rozległa) depresja”<sup>342</sup>. Zdaje się to wskazywać na chtoniczny charakter Horona i kojarzy go ze światem podziemnym zamieszkiwanym właśnie przez demony. Późniejsze teksty punickie i greckie niestety nie podają nam więcej informacji o cechach bóstwa, ograniczają się bowiem do zapisów wotywnych lub onomastyki<sup>343</sup>. Łącząc powyższe informacje z biblijnymi danymi dotyczącymi boga kryjącego się w pod nazwą Nechusztana należy stwierdzić zgodność podstawowych cech. W obu przypadkach mamy do czynienia z bóstwem mogącym uzdrawiać. Związek z węzami jest również oczywisty zarówno w odniesieniu do Nechusztana, jak i Horona. Przypuszczalna identyfikacja Horona z Eszmunem – sydońskim bóstwem uzdrowicielem, zdaje się potwierdzać łączenie Horona z biblijnymi uzdrawiającymi brązowymi węzami. Podobieństwa te jednak nie uprawniają do pewnej identyfikacji. Problemem jest brak źródła pisanego, obojętne kananejkiego czy hebrajskiego, jasno wskazującego na związek kultowych, brązowych węży z Horonem bądź Eszmunem. Do czasu znalezienia takiego tekstu identyfikacja musi być traktowana jako wysoce prawdopodobna, jednak tylko hipoteza.

Podsumowując rozważania o biblijnych brązowych węzach należy stwierdzić, że ich kult wywodzi się zapewne z wierzeń przedizraelskich. W religii Kanaanajczyków brązowe, kultowe węże wiązały się z bóstwem-uzdrowicielem, być może Horonem, ewentualnie z Eszmunem. Jeśli identyfikacja Horona z fenickim Eszmunem jest słuszna, kult tego typu istniał w Palestynie jeszcze w połowie I. tysiąclecia po Chrystusie. Izrael od swych początków przejął takie wyobrażenie, jednak bóstwo symbolizowane przez węża zostało podporządkowane Jahwe. Możliwe jest, że w niektórych kręgach społeczeństwa węż stał się nawet symbolem uzdrawiającej mocy samego Boga Izraela. Podczas reformy Ezechiusza uznano jednak brązowego węża ze świątyni jerozolimskiej (Nechusztana) za bóstwo obce i odrzucono jego kult. Być może związek kultu węży z kananejским bóstwem (Horonem? Eszmunem?) pozostawał na tyle silny, że uniemożliwiał pełne wchłonięcie go przez jahwizm. Nie ulega jednak wątpliwości, że do czasu zwycięstwa jahwizmu Hebrajczycy czcili pod postacią brązowego węża boga mogącego uzdrawiać. Nie sposób rozstrzygnąć, czy większość społeczeństwa widziała w tym wyobrażeniu samego Jahwe, czy też inne bóstwo. Jeśli przyjąć tę drugą możliwość należy zaznaczyć, że w kręgach związanych z kultem Jahwe bóstwo to było podporządkowane Bogu Izraela i niosło uzdrowienie na jego rozkaz. Możemy się jedynie domyślać, że w mniej ortodoksyjnej części społeczeństwa brązowy węż – uzdrowiciel wcale nie musiał być powiązany z Jahwe, jednak z oczywistych względów Biblia milczy na ten temat. Pośrednim potwierdzeniem takiego przypuszczenia jest jednak usunięcie Nechusztana ze

<sup>342</sup> W. F. Albright, „The Canaanite God Haurôn (Hôrôn)”, *The American Journal of Semitic Languages* 53 (1936), 8-9; U. Rütterswörden, „Horon”, *DDD* 805.

<sup>343</sup> Zob. szerzej Lipiński, *Dieux et déesses*, 363-366.

świątyni. W zależności zatem od poglądów brązowe węże symbolizowały w Izraelu kananejskie bóstwo, lub uzdrawiającego Jahwe.

## 7. Wnioski

Powyższe rozważania ukazały cały szereg różnego rodzaju nadludzkich biblijnych postaci, które w jakiś sposób wiążą się z chorobą. Wszystkie one mogą być określone jako pomniejsze bóstwa lub istoty o charakterze demonicznym.

Na pierwsze miejsce wysuwa się Reszef. W tych urywkach biblijnych, w których można mówić o osobowym potraktowaniu רשף (*rešef*) jawi się on jako podporządkowane Jahwe bóstwo niosące choroby. Są to zarazem najstarsze, przedwygnaniowe biblijne wzmianki o Reszefie. Po niewoli stopniowo osłabia się więź wyrazu רשף (*rešef*) z zachodniosemickim bóstwem, a teksty podkreślają raczej związek z żarem i ogniem.

Z kolei w przypadku Azazela mamy w Biblii do czynienia tylko z cieniem dawnego demona władającego chorobą. Jego pierwotny charakter można rozpoznać na podstawie paraleli ze źródłami pozabiblijnymi, w pierwszym rzędzie hetyckimi. W wyniku rozwoju religii Izraela Azazel został w zmarginalizowanej formie wchłonięty przez jahwizm i wykorzystany w święcie Dnia Przełagania jako istota, ku której można odesłać wszystkie grzechy społeczności.

Następne wymienione trzy rodzaje demonów (*Lilit*, *šēdīm* i *Kosmacze*) reprezentują złowrogie wobec ludzi moce. W przypadku *Lilit* nie mamy wątpliwości, że chodzi o powodowanie choroby, ponieważ wskazuje na to zarówno mezopotamski pierwowzór, jak i późniejsze teksty hebrajskie. Nie jesteśmy natomiast pewni czy wyobrażenia *Lilit* dotarły do Izraela za pośrednictwem syryjskim, czy też bezpośrednio z Mezopotamii. Nie jest też jasny stosunek w jedynej biblijnej wzmiance (V w.) pomiędzy *Lilit* a Jahwe, choć można dopatrywać się jakiejś formy podporządkowania. Ze źródeł qumrańskich i późniejszych jednoznacznie wynika, że z biegiem czasu *Lilit* została w pełni zdominowana przez Boga Izraela, choć w przeciwieństwie do Księgi Izajasza była traktowana jako przeciwnik, nie zaś jako poddany. Również demony *šēdīm*, podobnie jak ich mezopotamskie złośliwe pierwowzory, są istotami niosącymi choroby. Biblijne urywki (zarówno przed-, jak i powygnaniowe) mówiące o tych demonach wspominają o składaniu im krwawych ofiar. Ortodoksyjny jahwizm odnosił się do tych praktyk wrogo i nigdy nie doszło do podporządkowania *šēdīm* Jahwe, tak jak to się stało na przykład w przypadku Reszefa. Być może wynikało to z niskiej pozycji *šēdīm* w panteonie. O ile więc rywalizacja z Reszefem była na tyle poważna, że warto było włączyć to bóstwo do orszaku Boga

Izraela<sup>344</sup>, który zresztą sam przejmował cechy konkurenta, o tyle w przypadku *šēdīm* można było sobie pozwolić na całkowite potępienie kultu i dążenie do ich usunięcia z religijnego krajobrazu Izraela. Nieco podobnie sytuacja przedstawia się w odniesieniu do Kosmaczy. W urywkach odnoszących się do okresu sprzed niewoli Kosmacze i ich kult są konsekwentnie potępiane. Dopiero w powygnaniowych zapewne wierszach z Księgi Izajasza obecność Kosmaczy staje się swego rodzaju potwierdzeniem mocy przekleństwa Jahwe. Kosmacze, w przeciwieństwie do Lilit i *šēdīm*, prawdopodobnie nie mają mezopotamskiej proweniencji i są demonami zachodniosemickim. Ich związek z chorobą jest jedynie hipotetyczny i wynika z ogólnej natury bliskowschodnich demonów. Brak niestety tekstów wprost opisujących sferę ich działania.

Ciekawe wydają się wnioski płynące z analizy związków między schorzeniami a aniołami, można bowiem dostrzec kilka etapów rozwoju biblijnego anioła władającego chorobą. Najstarsze miejsca, zapewne w swej genezie przedlub wczesnomonarchiczne, przedstawiają anioła na podobieństwo człowieka, niekiedy łącznie z odżywianiem się ludzkim pokarmem. Nadzwyczajna moc anioła ujawnia się dopiero podczas zsyłania choroby, ewentualnie jej uzdrawiania / zapowiadania uzdrowienia. W okresie podzielonej monarchii, a szczególnie w oczach pisarzy szkoły deuteronomistycznej, aniołowie stają się raczej unoszącymi się w powietrzu, niewidzialnymi funkcjonariuszami niebiańskiego dworu Jahwe. Przynoszą więc choroby niespodziewanie i bez żadnego uprzedzenia. Istotne jest również spostrzeżenie, że Deuteronomista wprowadza taki obraz aniołów zsyłających schorzenia na miejsce Jahwe, który prawdopodobnie we wcześniejszych redakcjach tekstu sam raził chorobą. Wynika to jasno z przedstawionych wewnętrznych sprzeczności w tekście, które pojawiły się właśnie w wyniku redakcji deuteronomistycznej. Identyczna sytuacja jest w odniesieniu do Niszczyciela, który zastąpił Boga Izraela w niesieniu zagłady egipskim pierworodnym. O ile redaktorzy biblijni chętnie zastępują Jahwe aniołami w zsyłaniu choroby, o tyle w uzdrawianiu starają się podkreślić osobistą rolę Boga i unikają opisów sugerujących, że to aniołowie samodzielnie leczą choroby. Początkowo aniołowie ci są przedstawiani dość skromnie, dopiero rozwój angelologii hebrajskiej spowoduje ubogacenie ich obrazu o liczne szczegóły. Widać to już w Księgach Kronik, a przede wszystkim w księgach deuterokanonicznych i apokryfach.

Szatan w rzeczywistości jest specyficznym typem anioła „specjalizującym się” w oskarżaniu i niesieniu kary. Stopniowo przejmuje on z rąk Jahwe odpo-

<sup>344</sup> Pozwalały zresztą na to cechy Reszeza. Oczywiście tego typu zabieg był niemożliwy w przypadku Baala, naczelnego boga Kanaanu. Jednak już w przypadku Asztarte w kręgach mniej ortodoksyjnych widocznie próbowano połączenia z kultem Jahwe, jak o tym świadczą inskrypcje z Kuntillet ‘Adzrud oraz Chirbet el-Qom wspominające „Jahwe i jego Aszerę”; zob. *TUAT* 2, 556-557, 563-564; *CS* 2, 171-172, 179.

wiedzialność za zło, w tym również za choroby, a ostatecznie zostaje usunięty z orszaku Boga Izraela, stając się jego przeciwnikiem. Widać to świetnie w literaturze międzytestamentalnej i w Ewangeliach. Jednak w Księdze Joba Szatan jest przedstawiony jako gorliwy niebiański prokurator powodujący, jeszcze za przyzwoleniem Jahwe, choroby u oskarżonych, w tym wypadku u Joba.

Na koniec należy wspomnieć o kananejsko-hebrajskim kulcie brązowych węży, poświadczonym tak przez archeologię, jak i przez Biblię. Z połączenia tych dwóch rodzajów źródeł wynika, że węże te były wyobrażeniami uzdrawiającego bóstwa. Można przypuszczać, że pierwotnie był to Horon, zachodnioeuropejski Władca Demonów, być może o charakterze chtonicznym, specjalizujący się w leczeniu węzowych ukąszeń. Inną ewentualnością jest bóg-lekarz Eszmun. Należy też liczyć się z identyfikacją tych dwóch bóstw. Przynajmniej w niektórych kręgach społeczeństwa hebrajskiego brązowy wąż stał się zapewne symbolem uzdrawiającej mocy samego Jahwe. Ostatecznie jednak takie połączenie uznano za niedopuszczalne i osłabiające kult Boga Izraela, wskutek czego podczas reformy Ezechiasza usunięto brązowego węża ze świątyni jerozolimskiej.

Sumując powyższe wnioski można przedstawić następujący obraz: w okresie przed niewolą babilońską brak jest konsekwentnej jahwistycznej „polityki religijnej” wobec innych bóstw i demonów władających chorobami. Jedynym stałym elementem jest przejmowanie tej funkcji przez samego Jahwe. Dzieje się to jednak na różne sposoby. Na przykład w przypadku Reszeza zostaje on podporządkowany Bogu Izraela jako członek niebiańskiego orszaku, a ponadto sam Jahwe przejmuje jego cechy, co najlepiej widać było w poprzednim rozdziale podczas omawiania obrazu Boskiego Łucznika rażącego chorobą. Z kolei w odniesieniu do demonów *šēdīm* Biblia przechowała wspomnienia o ostrzejszym kursie, dążącym do zupełnej likwidacji ich kultu. Pomiedzy usunięciem a podporządkowaniem balansowały zapewne inne demoniczne kultury Lilit i Kosmaczy. Ostatecznie jednak górę wzięły bardziej konsekwentne poglądy zmierzające do wyeliminowania kultu tych istot. Z kolei Azazel – pierwotnie pustynny demon niosący choroby – został wchłonięty przez jahwizm, jednak w zmienionej postaci. Stał się on istotą, ku której odesłać można już nie choroby, ale grzechy Hebrajczyków popełnione wobec Jahwe. Już przed niewolą pojawia się obraz aniołów niosących na rozkaz Jahwe chorobę lub uzdrowienie. Początkowo są oni nader podobni do ludzi. Pod koniec monarchii jednak, a z pewnością w szkole deuteronomistycznej, zaczyna się pojawiać obraz nadludzkich, niebiańskich aniołów niosących choroby. Zastępują oni samego Jahwe, zdejmując z niego często konieczność nazbyt brutalnego ingerowania w ludzkie sprawy i ułatwiając coraz bardziej transcendentne pojmowanie Boga. Zapewne nie bez znaczenia jest tutaj rozwój refleksji moralnej. Specyficznymi rodzajami aniołów są Niszczyciel i Szatan. Stopniowo w wyniku rozwoju angelologii obraz aniołów i Szatana wzbogaca się o coraz nowe szczegóły, z tego ostatniego robiąc prze-

ciwnika Jahwe odpowiedzialnego za wszelkie zło, w tym również choroby. Zatem w wyniku rozwoju monolatrii, przeradzającej się stopniowo w monoteizm, różne bóstwa i demony władające chorobą zostały bądź podporządkowane Jahwe, bądź nawet wyeliminowane z kultu. Na ich miejsce jahwizm wprowadził, a następnie ubogacał o coraz to nowe szczegóły, wyobrażenia aniołów, w tym Niszczyciela i Szatana.

## Rozdział III

### PRZYCZYNY ZESŁANIA BĄDŹ ULECZENIA CHOROBY

Ostatni rozdział niniejszej dysertacji poświęcony jest przyczynom, dla których choroby mogą być w Biblii zesłane bądź uleczone. Ponieważ takich powodów może być wiele, odpowiednie podrozdziały dotyczące zesłania i uleczenia choroby zostały podzielone na paragrafy. Każdy z nich będzie omawiał konkretną przyczynę występującą w Biblii. Istotne znaczenie dla naszych rozważań będzie miała częstotliwość pojawiania się danej przyczyny. Niestety nie będziemy mogli posłużyć się tutaj danymi przedstawionymi we wstępie, ponieważ tam liczony był każdy przypadek występowania w tekście biblijnym nazwy choroby, bądź wyrażenia chorobę opisującego. W niniejszym rozdziale istotna jest zaś przyczyna zesłania lub wyleczenia choroby, niezależnie od tego, czy mowa jest o jednym schorzeniu, czy też o całym zestawie chorób. Na przykład w złorzeczeniach dla Izraela, gdyby ten złamał przymierze, pojawia się w jednym wersie kilka chorób obok siebie, jednak powód jest ciągle ten sam. Ponadto niekiedy ważna będzie dla nas terminologia opisująca przyczyny boskiej ingerencji. W miarę możliwości będziemy także starali się uchwycić czas powstania i ewentualnych późniejszych redakcji poszczególnych tekstów, tak aby ustalić, czy kolejne pokolenia twórców Biblii widziały podobne przyczyny interwencji Jahwe w zdrowie człowieka. Po omówieniu biblijnych przykładów będziemy starali się znaleźć odpowiedź, czy w innych religiach starożytnej Mezopotamii i Syro-Kanaanu bogowie kierowali się podobnymi, czy też odmiennymi motywami zsyłając bądź lecząc chorobę.

#### 1. Zesłanie choroby

##### a. niewierność przymierzu i prawom

Jednym z bardziej znanych biblijnych przykładów, w których Jahwe jawi się jako Władca Choroby, są maledykcje umieszczone w opisach zawierania przymierza pomiędzy Bogiem a Izraelem. Występują one praktycznie tylko w dwóch księgach: Kapłańskiej i Powtórzonego Prawa. Są to teksty bardzo dokładnie opracowane literacko i stąd dają nam cały katalog różnorodnych chorób, którymi

władza Jahwe. Do tych dwóch miejsc należy dodać jeszcze dwie krótkie wzmianki w Księgach Jeremiasza i Ezechiela, gdzie jako przyczyna zesłania choroby także pojawia się niewierność prawom.

W Księdze Kapłańskiej po błogosławieństwach (Kpł 26,1-13) związanych z dotrzymywaniem przymierza pojawiają się przekleństwa. Jeśli Izrael nie będzie wypełniał ustaw (חֻקֹת, *huqqōt*), wyroków (מִשְׁפָּטִים, *mišpātīm*), nakazów (מִצְוֹת, *mišwōt*) przymierza (ברִית, *b<sup>e</sup>rit*; w. 14-15) spotka go kara. Obok kłęski z rąk nieprzyjaciół (w. 16-17) pojawiają się gruźlica (שַׁחֲפֵת, *šahfet*) i gorączka (קִדְדַחַת, *qaddahat*), których skutkiem ma być ślepotą (w. 16). Nieco dalej (w. 25) Jahwe grozi, że jeśli mimo to Izrael się nie nawróci i nadal będzie łamał przymierze (ברִית, *b<sup>e</sup>rit*), wówczas dosięgnie go zaraza (דֵּבֵר, *deber*). Cała seria błogosławieństw i przekleństw kończy się dopiero na wersie 46. Niestety ustalenie czasu powstania tego złożeczenia wydaje się być bardzo trudne. Wzmianka o wygnaniu (w. 33) oraz o miłosierdziu, które ma zostać okazane wysiedleńcom, wskazuje na czas co najmniej po 587/6 r., a raczej po 538 r. Nie bez znaczenia są także podobieństwa z omówionym poniżej fragmentem Pwt 28<sup>1</sup>, który zawiera jeszcze wyraźniejsze odniesienia do upadku Jerozolimy, uprowadzenia króla w niewolę i wygnania (Pwt 28,36-37.62-64). Również podobieństwa językowe z Księgą Ezechiela<sup>2</sup> sugerują pochodzenie z tych samych kręgów literackich, co wskazuje na czas wygnania lub stosunkowo niedługo po powrocie<sup>3</sup>. Nie ulega więc wątpliwości, że tekst w obecnej formie powstał nie wcześniej niż po upadku Jerozolimy, a raczej po powrocie z niewoli. Podstawowym jednak pytaniem jest czy mamy wówczas do czynienia z powstaniem tekstu, czy też jego przeredagowaniem? Na tę drugą możliwość zdaje się wskazywać kilka argumentów. Pierwszym z nich jest cała tradycja bliskowschodnia, z której wynika, że na końcu jakiegokolwiek przymierza zawsze umieszczano złożeczenia dla osób łamiących zawartą umowę<sup>4</sup>. Biblijna tradycja postrzegająca związek pomiędzy Izraelem a Jahwe jako przymierze z pewnością sięga okresu przed zburzeniem Jerozolimy, jak na to wskazuje choćby Księga Powtórzonego Prawa.

<sup>1</sup> Najważniejsze podobieństwa to: podobne użycie „gruźlicy” i „gorączki”, wyjątkowe dla całej Biblii (Kpł 26,16, por. Pwt 28,22); wzmianka o niebiosach i ziemi z brązu / żelaza (Kpł 26,19b, por. Pwt 28,23); kanibalizm (Kpł 26,29, por. Pwt 28,53).

<sup>2</sup> Kpł 26,3-13 por. Ez 34,25-28; Kpł 26,11-12 por. Ez 36,28; 37:24-27; Kpł 26,21-22 por. Ez 5,17; 14,15.21; Kpł 26,30-31 por. Ez 6,3-6.

<sup>3</sup> Tak datują powstanie Kpł 26: R. Kilian, *Literarkritische und Formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, (Bonner biblische Beiträge 19), Bonn 1963, 161-162; B. A. Levine, „The Epilogue to the Holiness Code: A Priestly Statement on the Destiny of Israel”, w: *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, ed. J. Neusner, Philadelphia 1987, 30.

<sup>4</sup> Zob. poświęconą właśnie problemowi złożeń w traktatach pracę C. D. Hillersa, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, (Biblica et Orientalia 16), Rome 1964. Niestety autor ten w ogóle nie zajął się chorobami pojawiającymi się w maledykcjach, jedynie na s. 64-66 pokrótce omówił rany, jakie mają odnieść łamiący przymierze.

Wydaje się więc niemożliwe, aby w takim przymierzu brakło maledykcji. Istnienie złorzeczeń w tym dawnym przymierzu potwierdza także zapowiadanie kar za złamanie przymierza przez przedwygnaniowych proroków<sup>5</sup>. Zatem z pewnością przedwygnaniowa tradycja mówiąca o przymierzu między Jahwe a Izraelem zawierała przekleństwa dla łamiących prawa. Drugim argumentem, a raczej kontrargumentem wobec tezy o późnym powstaniu Kpł 26, jest osłabienie znaczenia podobieństw pomiędzy tym tekstem a Pwt 28. Należy bowiem pamiętać, że podobieństwo frazeologii złorzeczeń wynikać może z założeń gatunku literackiego i nie musi być skutkiem prostej filiacji<sup>6</sup>. Ponadto mimo podobieństw można zauważyć także istotne różnice w stylu, choćby wprowadzenie każdego kolejnego przekleństwa przez wyrażenie „A jeśli...” (אם־ו, w<sup>e</sup> 'im), którego brak w Pwt 28. Także wspólne elementy z Księgą Ezechiela nie mogą być decydującym argumentem za powstaniem Kpł 26 podczas, lub po niewoli. Po pierwsze bowiem mogą one wynikać z przeredagowania interesujących nas złorzeczeń właśnie w tym czasie, po wtóre zaś nie jest pewna natura tych analogii. Burzliwa dyskusja nad zależnością Księgi Ezechiela od Kodeksu Świątości, bądź *vice versa* toczyła się pod koniec XIX i na początku XX w.<sup>7</sup>, choć prace na ten temat pojawiały się także stosunkowo niedawno<sup>8</sup>. Nie udało się jednak wypracować wspólnego poglądu na ten temat i stąd nie można wyciągać zbyt daleko idących wniosków z podobieństw pomiędzy Ez a Kpł 26. Wobec powyższych argumentów należy przyjąć, że możliwe jest, iż złorzeczenia zawarte w dwudziestym szóstym rozdziale Księgi Kapłańskiej, podobnie jak i reszta Kodeksu Świątości<sup>9</sup>, zawierają w sobie elementy starszego, przedwygnaniowego materiału. Nie sposób jednak mówić tu o absolutnej pewności. Natomiast bez wątplenia należy odrzucić tezę, że maledykcje zawarte w Kpł 26

<sup>5</sup> Iz 9,7-10,4; Oz 8,1-3; Am 4,6-13; Mi 6,1-8;

<sup>6</sup> Np. kanibalizm wspólny dla Kpł 26 i Pwt 28 pojawia się także w Iz 9,19. Także w odniesieniu do przekleństw znanych ze źródeł mezopotamskich należy podkreślić ich schematyczność i bardzo częste powtarzanie zbliżonych, bądź wprost identycznych formuł maledykcji, zob. Parpola & Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties*, XLI-XLII.

<sup>7</sup> Zob. jej streszczenie w Łach, *Księga Kapłańska*, 105-106; Sun, „Holiness Code”, *ABD*.

<sup>8</sup> Na przykład A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem*, Paris 1982, 102-112 opowiadał się za zależnością Księgi Ezechiela od wcześniejszego tekstu Kpł 26, choć jak zwykle w przypadku wyciągania wniosków tylko z badań czysto filologicznych, teza ta jest opatrzona sporą dozą niepewności. Podobnie uważał Kpł 26 za wcześniejszy utwór M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, (AB 22), Garden City 1983, 127. Jednak próby rekonstrukcji ewentualnego pierwotnego tekstu Kpł 26, który miałby być zbudowany według metrum 3+3 (tak H. G. Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz: Formgeschichteuntersucht*, (WMANT 6), Neukirchen 1961, 146-148, 150-157, 161) muszą budzić znaczne wątpliwości, por. K. Elliger, *Leviticus*, (HAT 1/4), Tübingen 1966, 364-369.

<sup>9</sup> Zob. przypis 222 w części dotyczącej demonów w II rozdziale.

w obecnym kształcie powstały przed niewolą<sup>10</sup>. Tekst ten nosi na sobie wyraźne piętno okresu niewoli, niezależnie od tego, czy przyjmiemy, że działał wówczas jego autor, czy też redaktor. Jednak nawet przy tym drugim założeniu nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy w hipotetycznym, wczesnym materiale, z którego skomponowano obecne przekleństwa pojawiały się interesujące nas złorzeczenia dotyczące choroby. Możemy więc ustalić jedynie *terminus ad quem* powstania przekleństwa. Będzie nim okres niewoli, lub stosunkowo niedługo po powrocie z Babilonu.

Bogatszy repertuar różnych schorzeń będących karą za nieprzestrzeganie przymierza oferują złorzeczenia zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa. Przyczyną groźby zesłania przez Jahwe całej serii chorób jest łamanie boskich ustaw (חֻקֹת, *huqqōt*) i nakazów (מִצְוֹת, *mišwōt*; Pwt 28,15). Po ogólnych przekleństwach na łamiących prawa (w. 16-20) rozpoczyna się wyliczenie chorób. Są to kolejno: zaraza (דֵּבַר, *deber*), gruźlica (שַׁחֶפֶת, *šaḥefet*; w. 21), gorączka (קִדְחַת, *qaddahat*), febra (דַּלְעֶת, *dalleqet*), zapalenie (חַרְחֹר, *ḥarḥur*) oraz choroby roślin, czyli śnieć (שִׁדְפוֹן, *šiddāfōn*) i rdza zbożowa (יֶרְאֻקִין, *jērāqōn*, w. 22). Po krótkiej przerwie na złorzeczenia wzywające najazdy wrogów, suszę i brak pochówku (w. 23-26) ponownie wracają choroby: egzema (שַׁחִין, *šḥîn*), guzy dymieniczne (עֲפָלִים, *‘ōfalīm*), parchy (חֶרֶס, *heres*), świerzb (גָּרָב, *gārāb*, w. 27), ślepotą (w. 28). Następnie przychodzi kolej na ciągłe grabieże, niepowodzenia w gospodarowaniu, niemożność ożenku, wreszcie wygnanie i obłąd (w. 29-34), po których znowu pojawia się egzema (שַׁחִין, *šḥîn*, w. 35). Różnorakie przekleństwa ciągną się aż do wersu 57, po którym rozpoczyna się nowa seria złorzeczeń. Tym razem jako przyczyna pojawia się łamanie prawa (תּוֹרָה, *tōrāh*, w. 58). Skutkiem tego będą plagi (מַכּוֹת, *makkōt*), choroby (חֻלָּים, *ḥōllīm*, w. 59) oraz słabości egipskie (מַדְוֵה מִשְׂרַיִם, *madwēh mišrajim*, w. 60) spadające na Izrael. Kolejne przekleństwa ciągną się aż po wers 68. Raz jeszcze w Pwt 29,21 pojawiają się plagi (מַכּוֹת, *makkōt*) i choroby (תַּחֲלָאִים, *tahālu’īm*) będące karą za złamanie przymierza (בְּרִית, *b’rīt*) należące do dodatku także zawierającego złorzeczenia (Pwt 29,9-27). Oczywiście nie ma żadnej wątpliwości, że to sam Jahwe zemści się za niewierność. Wersy Pwt 28,22,27 wprost mówią, że Bóg Izraela uderzy (נָכָה, *nākāh*) grzeszników. Jeśli chodzi o czas powstania dwudziestego ósmego rozdziału Księgi Powtórzonego Prawa stajemy wobec podobnych problemów, z jakimi mieliśmy do czynienia w odniesieniu do Kpł 26. Wprawdzie można być pewnym, że obecny tekst nie jest wcześniejszy niż

<sup>10</sup> Próbuje bronić takiej tezy Hartley, *Leviticus*, 26:3-46 Form/Structure/Setting; Łach, *Księga Kapłańska*, 106-108, umieszcza ostateczną redakcję Kpł 26 pomiędzy pierwszą a drugą deportacją, co miałyby tłumaczyć opisy klęski, zarazem jednak wiązać przepisy z wciąż istniejącą świątynią w Jerozolimie. Teza taka wydaje się jednak nader wątpliwa zarówno ze względu na stosunkowo krótki i raczej niesprzyjający kodyfikacjom prawnym czas, jak i niesłuszne przekonanie o konieczności istnienia świątyni dla redakcji tego typu przepisów.

okres niewoli babilońskiej, na co wskazuje wzmianka o wzięciu do niewoli króla i deportacji narodu (zob. Pwt 28,36-37.62-64), jednak należy się zastanowić, czy jego podstawą nie są starsze przekleństwa, jedynie przeredagowane na wygnaniu, lub już po powrocie. Tę drugą możliwość należy rozważyć, ponieważ komentatorzy zwykle widzą w Pwt 12,1-28,68 kościec Księgi (tak zwany Kodeks Deuteronomiczny) powstały, w zależności od poglądów autorów, w drugiej połowie VII w. w Judzie, bądź w VIII w. w Izraelu. Niekiedy dodaje się do niego tak zwaną drugą mowę Mojżesza (Pwt 4,44-11,32). Jeśli przyjąć wiek VII – jest to teza rozpowszechniona w nauce jeszcze przez Wellhausena – należy uznać, że kapłani na dworze króla Jozjasza dopuścili się „pobożnego oszustwa” i stworzoną przez siebie księgę „odkryli” w świątyni, ogłaszając zarazem, że jest to stare przymierze. Uzasadnieniem dla takiego poglądu są bezpośrednie korzyści, jakie mogli odnieść kapłani jerozolimscy z centralizacji kultu. Wydaje się jednak, że jest zbyt wiele argumentów wskazujących, że środowiskiem, w którym powstały omawiane rozdziały Pwt było państwo północne. Warto tu podkreślić choćby podobieństwo niektórych tematów z Ozeaszem (na przykład walka z kultem Baala, nawiązania do tradycji Wyjścia) czy zakaz wyboru obcych królów (Pwt 17,15), co w rządzonej wyłącznie przez dynastię Dawida Judzie jest zupełnie bez sensu<sup>11</sup>. Twórcami dokumentu mogli być izraelscy prorocy lub lewici, którzy po upadku Samarii przenieśli księgę przymierza do Judy. Być może stała się ona tam motorem działań Ezechiasza. Taka hipoteza zbiega się z danymi archeologicznymi wskazującymi na nagły wzrost zaludnienia w całej Judzie, a przede wszystkim w samej Jerozolimie<sup>12</sup> właśnie pod koniec VIII w., co może świadczyć o napływie fali emigrantów z północy. W tym kontekście możliwe jest ponowne odkrycie zwoju – i z pewnością przeredagowanie go z dodaniem nakazu centralizacji kultu (na przykład Pwt 12) – w czasach Jozjasza. Powstały w ten sposób utwór był zapewne rozbudowaną formułą zawarcia przymierza pomiędzy Jahwe a jego ludem. Podkreśla się przy tym podobieństwa omawianych rozdziałów do traktatów bliskowschodnich, szczególnie hetyckich. Wspólna jest bowiem ich konstrukcja: historyczne wprowadzenie (Pwt 4,44-11,32; w rozdziałach tych trzeba jednak wyróżniać liczne późniejsze dodatki), prawa (Pwt 12,1-26,15), wzajemne zobowiązania (Pwt

<sup>11</sup> Szerzej o argumentach wskazujących na państwo północne jako środowisko, w którym powstała pierwsza redakcja rdzenia Pwt zob.: Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, 46-48; G. von Rad, „Deuteronomy”, *IDB 1*, 836-837; S. Wypych, „Pięcioksiąg”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, 136; Lemański, *Pięcioksiąg*, 129-131.

<sup>12</sup> M. Broshi, „Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh”, *IEJ* 24 (1974), 21-26; A. Mazar, *Archeology of the Land of the Bible. 10000-586 B.C.E.*, (The Anchor Bible Reference Library), New York 1990, 416-424; G. Barkay, „The Iron Age II-III”, w: *The Archeology of Ancient Israel*, ed. A. Ben-Tor, New Heaven - London 1992, 366-368. Zob. także G. A. Herion, „Second Quarter”, *ABD*; najlepsze wyobrażenie skali rozwoju miasta w tym czasie daje mapa, zob. np. *Tubinger Bibelatlas* B IV 7 Karc 1.

26,16-19), błogosławieństwa i przekleństwa (Pwt 27,1-28,68)<sup>13</sup>. Mimo że traktaty hetyckie są o kilkaset lat starsze, aniżeli przypuszczalny czas powstania interesujących nas rozdziałów wydaje się, że nie jest to istotny mankament, ponieważ tradycja prawna może trwać rzeczywiście bardzo długo w stosunkowo niezmienionej formie<sup>14</sup>. Należy także zwrócić uwagę, że najistotniejsze dla naszych rozważań przekleństwa zawarte w Pwt 28,15-68 wykazują wiele wspólnego ze współczesnymi sobie – jak przypuszczamy – asyryjskimi traktatami wasalnymi (VIII-VII w.), głównie z najlepiej nam znanym traktatem Asarhaddona. Jest to o tyle istotne, że przymierza hetyckie nie miały zbyt rozbudowanych maledykcji, w odróżnieniu od układów asyryjskich. Zwraca się uwagę na podobieństwo przekleństw z Pwt 28 z tymi ostatnimi niekiedy nawet w kolejności złorzeczeń. Być może więc forma przymierza pomiędzy Jahwe a Izraelem wzorowana była także na współczesnych traktatach wasalnych z Asyrią. W pewnym sensie takie przymierze z narodowym Bogiem mogło być przeciwwagą dla wymuszonego poddaństwa w stosunku do Asyrii<sup>15</sup>. Jeśliby przyjąć taką tezę, należałoby widzieć powstanie interesujących nas złorzeczeń w VIII w. w Izraelu. Kolejna faza pozostawałaby dla nas mniej uchwytana, ponieważ nie sposób ustalić, czy redakcja judzka z czasów Jozjasza coś zmieniła w złorzeczeniach. Natomiast na wygnaniu lub nawet po nim z pewnością doszło do kolejnej i – jak się wydaje – ostatecznej redakcji przekleństw Pwt 28,15-68. Podobną sytuację mamy w odniesieniu do Pwt 29,9-27. Różnica polega głównie na tym, że Pwt 28 wyraźnie kończy pewną całość, zaś Pwt 29-30 są ewidentnie dodatkami do głównego tekstu. Bez wątplenia są one napisane w sytuacji, gdy przynajmniej część narodu przebywa w niewoli (Pwt 29,27; 30,3), co może sugerować okres po 587/6 r. Jednak nie mamy pewności, czy mowa jest tu o deportacji z Judy do Babilonii, czy też z Izraela do Asyrii. Na okres asyryjski wskazuje M. Weinfeld, który uważa, że Pwt 29 jest tekstem powstałym w Judzie po upadku Samarii (zapewne podczas reformy Jozjasza) jako przestroga przed

<sup>13</sup> Zob. np.: M. Weinfeld, „The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East”, *JAOS* 90 (1970), 184-203; G. E. Mendenhall, G. A. Herion, „Covenant”, *ABD*; Lemański, *Pięcioksiąg*, 131. Zob. części składowe typowego hetyckiego traktatu wasalnego na przykładzie traktatu pomiędzy Mursilisem a Duppi-Teszubem: preambula, tło historyczne, główne zobowiązania obu stron, warunki militarne, warunki ekstradykcji, wezwanie bóstw, przekleństwa i błogosławieństwa. Podział tekstu za *CS* 2, 96-98; por. niemal identyczny podział w: *ANET* 203-205. Zob. także inne traktaty zbudowane w oparciu o ten sam schemat: Suppiluliumy I z Aziru (*CS* 2 93-95; por. *ANET* 529-530), Tudhaliji IV z Szauškamuwą (*CS* 2 98-100) oraz traktat hetycko-egipski w obu wersjach (*ANET* 199-203; *TUAT I*, 135-153).

<sup>14</sup> Por. uderzające podobieństwa biblijnych praw z Kodeksem Hammurabiego (1792-1750 r.), choć dzieli je jeszcze większa różnica czasu aniżeli Pwt i traktaty hetyckie.

<sup>15</sup> R. Frankena, „The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy”, *Oudtestamentische studien* 14 (1965), 122-154; M. Weinfeld, „Deuteronomy, Book of”, *ABD*; zob. także: M. Weinfeld, „The Loyalty Oath in the Ancient Near East”, *UF* 8 (1976), 379-414.

łamaniem przymierza z Jahwe<sup>16</sup>. Zwraca przy tym uwagę na podobieństwa z asyryjskimi annałami królewskimi: „Wszystkie narody będą mówić: Dlaczego Jahwe tak postąpił z tym krajem? ... I odpowiedzą: Ponieważ opuścili przymierze (ברית, *b'rit*) Jahwe, boga swoich ojców...” (Pwt 29,23-24). Natomiast w rocznikach Assurbanipala można znaleźć wzmiankę dotyczącą pokonanych Arabów: „Mieszkańcy Arabii zapytali się nawzajem: Z jakiego to powodu takie nieszczęścia spadły na Arabię? (I odpowiedzieli sobie:) Ponieważ nie dotrzyaliśmy przysięgi złożonej bogu Assurowi...”<sup>17</sup>. Wydaje się więc, że Pwt 29, a może nawet Pwt 30, są dziełem judzkich pisarzy z VII w., choć nie można zupełnie wykluczyć ich powstania dopiero na wygnaniu w Babilonii.

Oprócz przedstawionych powyżej rozbudowanych maledykcji, można w Biblii znaleźć jeszcze inne miejsca, w których przyczyną zesłania choroby jest nieprzestrzeżenie prawa. Pierwszym z nich jest Jr 16,1-13. Jest to tekst, w którym Jahwe nakazuje Jeremiaszowi usunięcie się z życia społecznego Jerozolimy: prorok nie będzie się żenił (w. 2), nie będzie uczestniczył w żalobie (w. 5) ani w radosnych uctach (w. 8). Po każdym z zakazów pojawia się uzasadnienie – nadchodzące nieszczęście. Nas szczególnie interesuje w. 4, gdzie zapowiadana klęska przybiera kształt chorób (תחלות, *taħlūt*). Zaraz za nimi ma nadejść głód i miecz, co daje znaną nam zbitkę najgorszych możliwych nieszczęść<sup>18</sup>. Jahwe wyjawia przyczynę tego wszystkiego: „...ponieważ zabrałem mój pokój od tego ludu, ..., łaskę i miłosierdzie” (w. 5). Izrael jednak zdaje się nie rozumieć, dlaczego Bóg ma tak postąpić i dopytuje się, jaka jest natura jego grzechów i wykroczeń (w. 10). Wówczas Jahwe odpowiada: „...ojcowie wasi opuścili mnie ... i prawa (תורה, *tôrāh*) mojego nie przestrzegali. A wy czynicie gorzej niż wasi ojcowie...” (w. 11-12). Większość komentarzy przypisuje całą perykopę samemu Jeremiaszowi<sup>19</sup>. Niekiedy tylko w w. 10-13 widzi się rękę deuteronomisty<sup>20</sup>, jednak teza ta nie ma wielu zwolenników. Wydaje się więc, że rozsądniej będzie datować cały tekst na początek VI w.

Kolejnym przykładem jest Jr 32,23-24. Wersy te należą do tak zwanej modlitwy Jeremiasza. Prorok opisuje w niej między innymi zajęcie Kanaanu przez Hebrajczyków oraz późniejszą ich niewierność. Ta ostatnia miała polegać na niesłuchaniu głosu Jahwe (קול, *qôl*) oraz nieprzestrzeżeniu prawa (תורה, *tôrāh*).

<sup>16</sup> Weinfeld, „Deuteronomy, Book of”, *ABD*.

<sup>17</sup> *ANET* 300.

<sup>18</sup> Zob. omówienie zbitki miecz – głód – zaraza pod koniec paragrafu dotyczącego Jahwe-wojownika w I rozdziale.

<sup>19</sup> Bright, *Jeremiah*, 112-113; W. Rudolph, *Jeremia*, (HAT), Tübingen 1958, 100-102; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, Poznań 1967, 228; P. C. Craigie, P. H. Kelley, J. F. Drinkard Jr., *Jeremiah 1-25*, (WBC 26), electronic edition, Dallas 1991, 16:1-21 Form/Structure/Setting.

<sup>20</sup> Tak proponuje W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, (WMANT 41), Neukirchen 1973, 195-198.

Karą za to jest oblężenie Jerozolimy przez Chaldejczyków. Miasto upadnie, ponieważ jest atakowane „mieczem, głodem i zarazą”. Oczywiście mamy tu do czynienia ze złożeniem obrazującym wszelkie możliwe klęski, nie zaś opisującym konkretną sytuację. Nie zmienia to jednak faktu, że w oczach autora biblijnego niewierność wobec prawa miała skutkować między innymi zarazą (דבר, *deber*). Jeśli chodzi o czas powstania modlitwy Jeremiasza zawartej w Jr 32,17-24 to komentatorzy są zgodni, że nie jest to utwór pochodzący bezpośrednio od proroka, lecz powstały w niewoli babilońskiej w kręgach deuteronomistycznych<sup>21</sup>.

O chorobie spadającej na łamiących prawa wspomina, obok fragmentów z Księgi Jeremiasza, także Ez 5,12.17. Wymienione wersy należą do wyroczni Jahwe przeciw Jerozolimie. Izrael przedstawiony jest w niej jako buntowniczy naród nieprzestrzegający boskich ustaw (חוקות, *huqqôt*) i wyroków (משפטים, *mišpātîm*). W zakazanych kultach prześcignął on nawet ludy pogańskie (w. 7-8). Ezechiel określa takie postępowanie mianem „obrzydlivości” (תועבה, *tô‘ēbāh*, w. 9)<sup>22</sup>. Jerozolima zostanie zniszczona, a jednym ze sposobów jej unicestwienia będzie zaraza (דבר, *deber*). Ez 5,12 wymienia także głód i miecz, a wers 17 dodaje ponadto dzikie zwierzęta. Podobnie więc jak w przypadku Jr 32,23-24 mamy do czynienia z typowym wyrażeniem nieopisującym konkretnych wydarzeń, lecz stanowiącym pewien wzorzec boskiego postępowania. Choroba, a ściśle rzecz biorąc zaraza, jest w tym kontekście typową karą, jaka wedle Ezechielowej teologii spada na grzesznika łamiącego prawa ustalone przez Jahwe. Można to zresztą bez żadnej wątpliwości powiedzieć o całej hebrajskiej myśli podczas niewoli i powygnaniowej. Kieruje się ona przede wszystkim zasadą retribucji doczesnej, a zdrowie i choroba zsyłane przez Jahwe mają w tej koncepcji poczesne miejsce. Nie znaczy to oczywiście, że nie będzie od niej żadnych wyjątków (np. buntujący się Job), jednak będzie to zdecydowanie dominujący sposób patrzenia na rzeczywistość aż po czasy hellenistyczne, a często także i później. Czas powstania omawianych wersów można jedynie szeroko umieścić w VI w., ponieważ trudno jest w pewny sposób ustalić, czy pochodzą one bezpośrednio od Ezechiela (co wydaje się najbardziej prawdopodobne), czy też od nieco późniejszych redaktorów Księgi. W obu przypadkach musimy zmieścić się pomiędzy 597 a 538 r., ponieważ uczniów Ezechiela, którzy prawdopodobnie z notatek proroka i ustnej tradycji tworzyli główną część Księgi, także należy

<sup>21</sup> Rudolph, *Jeremia*, 193; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45: Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremias*, (WMANT 52), Neukirchen 1981, 32; BP; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, (BL), Lublin 1997, 169.

<sup>22</sup> Ten sam termin pojawi się u Ezechiela w kontekście choroby będącej karą jeszcze dwukrotnie: Ez 6,11; 12,16.

datować jeszcze na okres niewoli<sup>23</sup>. Nie wydaje się prawdopodobne, aby wyrażenia mówiące o „mieczu, głodzie i zarazie”, tak popularne w Księdze Ezechiela, mogły pochodzić z późniejszych faz redakcji, zresztą niewnoszących wiele zmian, które nastąpiły już po powrocie do Palestyny.

Wymienione powyżej złorzeczenia, w tym te odnoszące się do chorób, mają doprowadzić do ukarania tych spośród Izraelitów, którzy nie będą wiernie wypełniać nakazów wynikających z przymierza zawartego z Jahwe. W praktyce mamy w Biblii tylko dwa wielkie zestawy przekleństw: Kpł 26 oraz Pwt 28. Teksty te w swej obecnej formie powstały zapewne w niewoli, lub niedługo po powrocie z niej, jest jednak bardzo prawdopodobne, że zostały oparte na starszych zbiorach złorzeczeń należących do dokumentu zawierającego uroczyste przymierze pomiędzy Jahwe i jego ludem. Szczególnie w odniesieniu do Pwt 28 można sugerować jako miejsce i czas powstania VIII-wieczny Izrael. Być może należy wziąć pod uwagę ewentualną redakcję w Judzie za panowania Jozjasza. Dodatkowo niewielki zbiór przekleństw pojawia się w Pwt 29,9-27, który pochodzi bądź właśnie z czasów Jozjasza, bądź z okresu niewoli babilońskiej. Także na okres niewoli datować można powstanie Jr 32,23-24 oraz Ez 5,12.17, w których jako przyczyna zesłania choroby przez Jahwe również pojawia się nieprzestrzeganie prawa. Należy teraz zadać pytanie, czy inne bliskowschodnie traktaty, przymierza, lub zbiory praw zawierają złorzeczenia mówiące o chorobach spadających na łamiących zobowiązania.

Bodaj najbogatsze zbiory różnorodnych złorzeczeń znaleźć można w traktatach zawieranych przez władców asyryjskich z ich wasalami. W traktacie Assurnirariego V (754-745 r.) z królem Arpadu Mati'-ilu pierwsze z przekleństw dla syryjskiego władcy, gdyby ten złamał przymierze, mówi: „Niechaj Sin, wielki pan, który mieszka w Harran, odzieje Mati'-ilu, [jego sy]nów, jego możnych i lud jego kraju w trąd<sup>24</sup>, jakby płaszczem; niech oni wołają na polach i niechaj nie będzie dla nich litości” (IV:4-6). Pod koniec zaś złorzeczeń w nieco uszkodzonym miejscu pojawia się przekleństwo mówiące o ślepcocie (VI:2)<sup>25</sup>. Również traktat Asarhaddona z królem Ba'alem z Tyru, zawarty około roku 676, za-

<sup>23</sup> Zimmerli, *Ezekiel 1*, 12\*-23\*; Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 12-17; L. Stachowiak, „Prorocy więksi”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, 304-305; L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, (WBC 29), electronic edition, Dallas 1990, Introduction: The Book of Ezekiel: Redaction; J. Homerski, *Księga Ezechiela*, (BL), Lublin 1998, 7-8.

<sup>24</sup> Akad. *saħaršubbū* oddawane jest często przez „trąd”, co jednak jest tradycyjnym tłumaczeniem. W rzeczywistości chodzi o ciężką chorobę skórą. Należy pamiętać, że współczesny trąd pojawił się na Bliskim Wschodzie dopiero po wyprawie Aleksandra Wielkiego.

<sup>25</sup> ANET 532-533; TUAT I, 156-157; Parpola & Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties*, 11,13. Złorzeczenie bardzo podobne do wymienionego tutaj oraz poniżej w traktacie Asarhaddona przekleństwa dotyczącego Sina sprowadzającego chorobę można znaleźć w traktacie zawartym przez Sin-szarru-iszkuna (627-612 r.) z babilońskimi sprzymierzeńcami: „Niechaj Sin, blask nieba i ziemi, odzieje ich trądem jakby płaszczem...”, Parpola & Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties*, 72.

wiera maledykcję: „Niechaj Gula, wielka lekarka, [ześle chorobę i znużenie na] wasze [serca] oraz niegojącą się ranę<sup>26</sup> na wasze ciała...” (IV:3-4)<sup>27</sup>. Podobne zlorzeczenie można spotkać w przysiędze wierności składanej temuż Asarhaddonowi, zapewne gdzieś u początków jego panowania (681-669 r.): „[Niechaj Nergal, najmłodszy wśród bogów] zniszczy [jego<sup>28</sup>] lud przez plagę i zarazę...” (26)<sup>29</sup>. Jednak prawdziwą serię różnorodnych przekleństw związanych z chorobą zawiera traktat sukcesyjny Asarhaddona: „Anu, król bogów, niech pozwoli chorobie, znużeniu, malarii, bezsenności, strapieniom i cherławemu potomstwu spaść na wasze domy. Sin, blask nieba i ziemi niech was pokryje trądem... Belet-ili, pani tworzenia, niech przerwie narodziny w waszym kraju, niech pozbawi wasze mamki krzyku małych dzieci i niemowląt (rozlegającego się) na ulicach i placach. ... Gula, wielka lekarka, niech ześle chorobę i znużenie na wasze serca oraz niegojącą się ranę na wasze ciała. ... Kubaba, bogini Karkemisz, niech porazi was ciężką chorobą weneryczną (?), niech wasz/a [mocz? krew?] kapie na ziemię jak krople deszczu. ... (Demony:) *šedu*, *utukku*, i zły *rābīsu* niech nawiedzą wasze domy” (418a-419, 437-439, 461-463, 469-471, 493)<sup>30</sup>. Wszyscy wymienieni bogowie są świadkami oraz gwarantami zawartego przymierza. Jeśli zostanie ono złamane wówczas obowiązkiem ich jest ukaranie wiarołomcy. Dobry przykład przekonania, że bogowie rzeczywiście karzą chorobą złamanie przymierza przedstawia jedna z modlitw hetyckiego króla Mursilisa II, w której władca ów błaga o oddalenie zarazy. Szukając przyczyny gniewu bogów powodującego choroby Mursilisa II odkrył dwie stare tabliczki. Druga z nich dotyczyła stosunków hetycko-egipskich za panowania jego ojca Suppiluliumasa I: „...i złożyli oni (Egipcjanie i Hetyci) przysięgę na Boga Burzy z Hatti. Lecz chociaż Hetyci i Egipcjanie złożyli przysięgę na Boga Burzy z Hatti, Hetyci odrzucili (zgode) i znienacka złamali przymierze. Mój ojciec wysłał piechotę i rydwany, a oni zaatakowali pograniczny rejon terytorium egipskiego w kraju Amka. On (Suppiluliumas I) wysłał ich znowu, a oni znów zaatakowali. ... On pobił piechotę i rydwany egipskie. ... Tak się stało, (gdyż) ludzie zawsze grzeszą. Mój ojciec zgrzeszył i przekroczył słowo Boga Burzy z Hatti, mego pana, lecz ja nie zgrzeszyłem w żaden sposób. Ale stało się tak:

<sup>26</sup> Ew. „trwale schorzenie”; akad. wyrażenie *simnu lazu* dopuszcza oba tłumaczenia, jednak ponieważ Gula jest boginią-lekarką należy przypuszczać, że nawet jeśli mowa jest o ranach, to są one raczej skutkiem jakiejś choroby (np. skórnej), nie zaś walki, co sugerowałoby związek z jakimś bóstwem specjalizującym się w wojnie.

<sup>27</sup> ANET 534; TUAT I, 159; Parpola & Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties*, 27.

<sup>28</sup> Osoby niedochowującej wierności.

<sup>29</sup> Parpola & Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties*, 23.

<sup>30</sup> Niektóre edycje tekstu pomijają numerację wersów posługując się tylko numerami paragrafów; dla wybranych urywków są to: § 38A, § 39, § 46, § 52, § 55, § 56. Tłum. polskie za: Maniaczyk, *Traktat sukcesyjny Asarhaddona*; por. ANET 534-541; TUAT I, 160-176; Parpola & Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties*, 28-58.

grzech ojca spadł na jego syna<sup>31</sup>. ... Ponieważ ja wyznałem grzech mego ojca niech dusze Boga Burzy z Hatti, mego pana i bogów, mych panów, znów będą spokojne. Bądźcie wobec mnie dobrze usposobieni raz jeszcze. Odeślijcie zarazę z Hatti<sup>32</sup>. Co ciekawe ta sama modlitwa daje racjonalne (wedle współczesnych kryteriów) wytłumaczenie zarazy: „Kiedy pojmani jeńcy wojenni zostali przyprowadzeni do Hatti, wybuchła wśród jeńców zaraza, tak że zaczęli umierać w wielkiej liczbie. Kiedy jeńcy wojenni zostali sprowadzeni do Hatti, jeńcy wojenni sprowadzili zarazę do Hatti i od tego czasu ludzie zaczęli umierać w Hatti”. Zatem to nie sposób, w jaki zaraza została przyniesiona do kraju Hetytów był problemem, lecz przyczyna, dla której zaraza w ogóle miała miejsce. Dla Mursilisa II stało się jasne, że była to boska kara za złamanie przymierza.

Oczywiście istnieje różnica pomiędzy przedstawionymi traktatami mezopotamskimi, czy hetyckimi, a przymierzem Jahwe z Izraelem. W Biblii Bóg jest przedstawiony jako strona, nie zaś tylko jako świadek. Jednak tak w pierwszym, jak i w drugim przypadku Bóg / bóstwa mają zesłać karę na łamiących przymierze.

Jednak nie tylko bliskowschodnie traktaty międzypaństwowe zawierają złorzeczenia. Identycznie rzecz się przedstawia w przypadku zbioru praw. Na nieprzestrzegających przepisów zawartych w najbardziej znanym kodeksie Hammurabiego czekały między innymi następujące klątwy: „Sin, pan nieba, bóg-stwórca mój, którego moc karania wśród bogów wyróżnia się, ... karę ciężką, zarazę ogromną, która z ciała jego nigdy nie zniknie, niechaj ześle na niego. ... Nintu, księżna szlachetna krajów, matka stwórczyni moja, dziedzica niechaj pozbawi go i imieniu jego nie pozwoli zaistnieć, (a) lud jego bezpłodnym uczyni<sup>33</sup>. Ninkarak, córka Anu, przemawiająca dla dobra mojego w E-kur, chorobę ciężką, demona (choroby) złej<sup>34</sup>, ranę bolesną, której nie zagoi (i której) istoty (żaden) lekarz nie pozna, ani opatrunkiem (jej) nie wyleczy, ani tak jak pocałunku śmierci jej nie usunie, w członkach jego niechaj spowoduje i dopóki życie w nim się tli po swej męskiej sile niechaj rozpacza<sup>35</sup>. Należy przy tym pamiętać, że chociaż autorem przepisów zawartych w kodeksie był Hammurabi (czy też ściślej jego prawnicy), to jednak prawo również w Mezopotamii miało charakter boski. Doskonale ilustruje to płaskorzeźba na steli z prawami Hammurabiego, na której przedstawiony jest stojący król z szacunkiem odbierający kodeks z rąk siedzącego boga Szamasza<sup>36</sup>. Zatem złamanie prawa tak w Mezopotamii, jak i w Izraelu miało także wymiar sakralny. Bogowie przywoływani w końcowej

<sup>31</sup> Por. Pwt 5,9; Jr 31,29; Ez 18,2-32.

<sup>32</sup> Są to urywki z tzw. drugiej modlitwy Mursilisa II, *ANET* 394-396; *CS I*, 157-159.

<sup>33</sup> Dosł. „pośród ludzi jego, nasienia ludzkiego nie stworzy”.

<sup>34</sup> Dosł. „złego Asakku” (*asakkum lemnum*).

<sup>35</sup> *KH XXVII:41-51, XXVIII:40-69*.

<sup>36</sup> *ANEP* 246.

części kodeksu są z jednej strony świadkami (tak jak podczas zawierania przymierzy), z drugiej zaś mają pilnować, aby właściwy porządek świata nie uległ zachwianiu poprzez łamanie prawa. Podobnie Jahwe dając prawa Hebrajczykom sam jest zarazem stróżem tychże praw i zapowiada kary dla nieprzestrzegających ustanowionych norm.

Powyżej wymienione przykłady w wystarczający sposób udowadniają, że choroba często pojawiała się jako element przekleństwa na starożytnym Bliskim Wschodzie. Niezależnie od tego, czy przymierze Izraela z Jahwe potraktujemy jako traktat pomiędzy boskim seniorem i ludzkim wasalem, czy też jako zbiór praw danych przez Boga swemu ludowi, zawsze możemy znaleźć paralelne teksty mezopotamskie zawierające złorzeczenia związane z chorobą. Biblijne przekleństwa wpisują się w bliskowschodni obyczaj i nie są niczym wyjątkowym, poza podstawową różnicą, jaką jest hebrajski monoteizm.

## b. kult innych bóstw poza Jahwe

Najciekawszym biblijnym przykładem przedstawiającym zesłanie choroby przez Jahwe jako kary za kult obcych bogów jest opis bałwochwalstwa, polegającego na oddawaniu czci Baal-Peorowi w Szittim. Tekst Księgi Liczb mówiący o wykroczeniu jest nader lakoniczny i można jedynie domyślać się, że Izraelici brali udział w orgiastycznym świątku ku czci moabickiego bóstwa wegetacji, jakim najprawdopodobniej był Baal-Peor<sup>37</sup>. Opis zdarzenia zawarty jest w dwudziestym piątym rozdziale Księgi Liczb (zob. w. 8.9.18.19a), jednak wspomniany jest także w Pwt 4,3-4; Lb 31,16; Joz 22,17; Ps 106,30; Oz 9,11.14. Poza Pwt i Oz wszędzie pojawia się wyraz „plaga” (מַגֵּפָה, *maggēfāh*, נֶגֶף, *negef*) będący określeniem rodzaju kary. Ponieważ brak jest wzmianek o jakiejś spektakularnej interwencji Bożej (pioruny, wichery, powódź), a z opisu wynika, że kara

<sup>37</sup> Co do charakteru Baal-Peora i ofiar składanych w Moabie można spotkać się z dwiema hipotezami, zresztą raczej się uzupełniającymi, aniżeli wykluczającymi. Pierwsza, tradycyjna, widzi pokrewieństwo midianickiego Baal-Peora z Baalem znanym z Ugarit i Kanaanu, czyli z bóstwem burzy i urodzaju. Potwierdzają taką interpretację cechy orgiastyczne kultu (zob. Lb 25,1.6), częste u bóstw związanych z płodnością (tak M. J. Mulder, „*ba'al*”, *TWAT I*, 720; podobnie patrz na ten problem *BP* i *BT*). Natomiast druga hipoteza na podstawie zwrotu זבחי מתים (*zibhē mētūm*, dostrzegając w nim ofiary dla zmarłych, nie zaś dla bóstw, które nie są żywe) zawartego w Ps 106,28 widzi w Baal-Peorze raczej bóstwo chtoniczne powiązane ze światem umarłych, co również da się uzasadnić mitologią ugarycką; zob. śmierć Baala w walce z Motem (*KTU 1.5*) (tak uważają: Dahood, *Psalms III*, 73-74; K. Spronk, „Baal of Peor”, *DDD* 279-281; tegoż, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchen - Vluyn 1986, 231-233; skłania się ku takiemu pogładowi również T. J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta 1989, 167). Obie te koncepcje uzupełniają się, ponieważ bóstwo wegetacji jest bardzo często również bóstwem chtonicznym, np. mezopotamski Dumuzi, grecka Kora-Persefona, w niektórych źródłach egipski Ozyrys. Wynika to z cykliczności życia rodzącej się i zamierającej przyrody.

ma charakter masowy i nie rozróżnia winowajców od niewinnych, wydaje się, że autor biblijny ma tu na myśli zarazę<sup>38</sup>. Nie ma też wątpliwości, że w obecnej formie tekst wskazuje na uczestnictwo w zabronionym kulcie jako przyczynę owej zarazy, ponieważ Lb 25,2 mówi o ofiarach (זִבְחֵי, *zēbāhîm*) dla obcych bogów i pokłonach im oddawanych. Pwt 4,3 ogólnie wspomina o „ludziach, którzy poszli za Baal-Peorem”. Natomiast Ps 106,28 znowu wspomina o ofiarach spożywanych przez Izraelitów dokładnie określając, że były to ofiary dla zmarłych (זִבְחֵי מֵתִים, *zibhē mētîm*). Nie jest przy tym istotne czy w „zmarłych” będziemy widzieć bóstwa uznane przez autora biblijnego za nieżyjące, czy też – co bardziej prawdopodobne – ludzi, którym składano ofiary po śmierci. W obu przypadkach mamy wszak do czynienia z oddawaniem czci osobie innej niż Jahwe. Stąd Lb 31,16 określa całą sytuację jako „niewierność wobec Jahwe” (מַעַל בַּיהוָה, *ma'al bajhwh*). Również Joz 22,17 jasno wskazuje na charakter grzechu Izraela w Baal-Peor, czyli odstępstwo od Jahwe. Porównuje bowiem to zdarzenie z budową ołtarza przez plemiona zajordańskie, co zostało nazwane „niewiernością wobec Boga Izraela” (מַעַל בְּאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, *ma'al be'lohē jisrā'el*, w. 16). Nie ma więc wątpliwości, że Pwt 4,3-4; Lb 31,16; Joz 22,17; Ps 106,28-30 oraz Lb 25 w obecnej formie malują nam obraz zakazanego kultu ukaranego przez zesłanie śmiertelnej zarazy.

Jednak obok tradycji mówiącej o pladze noszącej cechy zarazy w Baal-Peor, Biblia przechowała także nieco odmienne wyobrażenie ukarania grzeszników. Otóż Oz 9,10-14 wspominając to odstępstwo Izraela nie mówi o żadnej pladze, lecz jako karę wymienia niepłodność. Ozeasz zapowiada surowo: „żadnych urodzin, żadnej ciąży, żadnego poczęcia” (מִלְדָּה וּמִבְטָן וּמֵהַרְיוֹן, *millēdāh ūmibbeten ūmēhērājōn*, w. 11) i nieco dalej: „łono bezdzietne i wyschłe piersi” (רֶחֶם מִשְׁכִּיל וְשָׁדַיִם שׁוּמָקִים, *rehem maškil w<sup>e</sup>śādajim šomqîm*, w. 14). Zapewne taka właśnie forma kary ma związek ze współżyciem Izraelitów z Midianitkami (Lb 25,1). Co ciekawe ta wersja wydaje się starsza, aniżeli mówiąca o gwałtownej zarazie, ponieważ wspomnienie grzechów popełnionych w Szittim w Księdze Ozeasza należy zapewne do najstarszej, pierwotnej warstwy tej Księgi i datować je można na trzecią ćwierć VIII w.<sup>39</sup> Potwierdza to jedynie, że kara w postaci choroby (w tym wypadku niepłodności) za cześć oddawaną innym bogom nie

<sup>38</sup> Wilkinson, *The Bible and the Healing*, 38, sugeruje dżumę lub cholera. G. E. Mendenhall, „The Incident at Beth Baal Peor (Nu. 25)”, w: *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Traditions*, Baltimore 1973, 105-121, uważa, że cały opis ma korzenie historyczne i opisuje zarazę przyciągniętą z Zajordania, a ofiary i rytualne współżycie miały właśnie uchronić Izraelitów przed chorobą. Niestety trudno jest nam dyskutować z tymi kontrowersyjnymi tezami, ponieważ w.w. praca była niedostępna, a cytowana jest za: Ph. J. Budd, *Numbers*, (WBC 5), electronic edition, Dallas 1984, 25:1-18 Form/Structure/Setting.

<sup>39</sup> H. W. Wolff, *Dodekapropheton 1.Hosea*, (BKAT XIV/1), Neukirchen-Vluyn 1961, 211-212; D. Stuart proponuje nawet dokładne daty 725-722 r., tegoż, *Hosea-Jonah*, (WBC 31), electronic edition, Dallas 1987, 9:10-17 Form/Structure/Setting.

była obca jahwistycznej teologii także za czasów podzielonej monarchii. W tym kontekście musimy koniecznie przyrzeć się dokładniej Lb 25, ponieważ jak zobaczymy, prawdopodobnie mamy tam do czynienia z połączeniem dwóch różnych form kary. Tradycyjnie dzieli się ten rozdział na wersy 1-5 pochodzące ze źródła J lub E (w zależności od poglądów komentatorów) oraz wersy 6-19 należące do P<sup>40</sup>. Jednak taki podział oparty na kryteriach filologicznych nie uwzględnia rażących sprzeczności logicznych. Otóż po wspomnieniu o występku Izraelitów z Moabitkami (Lb 25,1-2) tekst mówi o gniewie Jahwe, jednak nie opisuje, w jaki sposób ów gniew miałby się wyrażać (Lb 25,3). Następnie Bóg wydaje Mojżeszowi dziwny rozkaz, w którym mówi sam o sobie w trzeciej osobie: „Weź wszystkich przywódców ludu i powieś ich dla Jahwe naprzeciw słońca, aby odwrócił się płonący gniew Jahwe od Izraela” (Lb 25,4). Brak przy tym uzasadnienia, dlaczego ta kara ma dotknąć tylko przywódców – czy tylko oni zgrzeszyli, czy też spoczywa na nich większa odpowiedzialność, aniżeli na zwykłych Izraelitach? Sam rozkaz wygląda przy tym raczej jak słowa Mojżesza skierowane na przykład do Pinchasa. Bardzo ciekawa jest reakcja Mojżesza na to polecenie. Zamiast zgodnie z wolą Jahwe powiesić winnych (?) przywódców, Mojżesz... wzywa ich do siebie<sup>41</sup> i nakazuje dokonać egzekucji tych spośród Izraelitów, którzy dopuścili się występku (Lb 25,5). Podczas wydawania tego rozkazu nadszedł jeden z Izraelitów z Midianitką. Widząc to Pinchas, wnuk Aarona, oszczepem zabił oboje. I tu tekst biblijny zaznacza, że dzięki temu ustała plaga (מַגֵּפָה, *maggēfāh*), która zdążyła już zabić 24 000 Hebrajczyków (Lb 25,6-9). Wcześniej jednak o żadnej pladze nie ma mowy! Najprostszą propozycję, aby wzmiankę o pladze usunąć jako późniejszą wstawkę opartą na przykład na Lb 17 należy odrzucić. Potwierdza ją bowiem Lb 25,17-19, gdzie dwakroć użyty został wyraz מַגֵּפָה (*maggēfāh*) bez wątpienia właśnie w odniesieniu do plagi z wersów 9 i 10. Nie można również zgodzić się z interpretacją zawartą w *BP*, która sugeruje, że naczelnicy rodów nie spieszyli się z wykonaniem polecenia Mojżesza, wskutek czego spadła na Izraelitów plaga. Ewidentnie wydanie rozkazu i zabójstwo dokonane przez Pinchasa następują w opisie bezpośrednio po sobie. Najlepszym wytłumaczeniem niejasności wydaje się powstanie obecnego tekstu z połączenia dwóch redakcji, jednak nie Lb 25,1-5 oraz 6-19. Wy-

<sup>40</sup> Wskazywać ma na to specyficzne użycie słownictwa. Wersy 1-5 dla nazwania Hebrajczyków używają określenia „lud” (עַם, ‘*am*), natomiast 6-18 stosują wyrażenia „zgromadzenie” (עֵדָה, ‘*ēdāh*) lub „synowie Izraela” (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, *b’ne jisrā’ēl*). Za źródłem J+E ma przemawiać typowe dla niego wyrażenie opisujące gniew Jahwe oraz użycie terminu „sędziowie” (שֹׁפְטִים, *šoftīm*) dla oznaczenia starszyny. Natomiast na źródło P wskazywać ma podkreślenie roli potomstwa Aarona jako kapłanów, koncepcja przeblagania (כַּפֵּר, *kpr*) oraz termin „książę” (נָשִׂי, *nāšī*). Zob. Budd, *Numbers*, 25:1-18 Form/Structure/Setting; por. S. Łach, *Księga Liczb*, Poznań 1970, 31; Wypych, „Pięćksiąg”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, 128 n. 83.

<sup>41</sup> Tym razem zostają oni określani jako „sędziowie Izraela”.

daje się, że starsza tradycja jako przyczynę gniewu Jahwe postrzegając nierząd uprawiany z Moabitkami. Pochodzą z niej wersy 1b, być może 2, 3b, 4. Pierwotne opowiadanie było więc prawdopodobnie zbudowane w następujący sposób: nierząd Izraelitów; gniew Jahwe, który na podstawie Oz 9,10-14 można wyobrazić sobie jako nieplodność dotykającą grzeszników; dalej prawdopodobnie następowała jakaś błagalna modlitwa Mojżesza, w odpowiedzi na którą Jahwe nakazuje powieszenie przywódców jako sposób na odwrócenie kary. Zapewne rozkaz ten zostaje wykonany, a Izraelici znowu mogą cieszyć się potomstwem. Takie opowiadanie zostało określone powyżej jako „starsze” z dwóch względów. Po pierwsze musiało ono powstać przed VIII-VII w., ponieważ z tego okresu pochodzi Kodeks Deuteronomiczny<sup>42</sup>, w którym brak jest kary śmierci przez powieszenie, a nawet wprost określa się wisielców jako przeklętych przez Boga (Pwt 21,22-23). Nie do pomyślenia jest, aby pobożny autor Lb 25 mógł łamać prawo ustanowione przez przymierze Jahwe z jego ludem. Po drugie zaś z VIII w. pochodzi wspomniane miejsce z Księgi Ozeasza, które opisuje karę za występki w Szittim jako nieplodność, co wydaje się szczególnie pasować jako kara za nierząd. Z pewnością to nie Ozeasz jest twórcą tej tradycji, lecz opiera się na jakichś starszych opowieściach. Najprawdopodobniej ślady owego pierwotnego opowiadania o grzechu w Szittim zawiera starsza warstwa tekstu w Lb 25. Natomiast młodsza redakcja za główny grzech uważa kult Baal-Peora; należą do niej wersy 1a, 3a, 5-19<sup>43</sup>. Z tej właśnie warstwy tekstu pochodzi Mojżeszowy nakaz zabijania – a nie wieszania – winnych, a następnie cała scena z Pinchaszem przesywającym włócznią Izraelitkę i Midianitkę<sup>44</sup>. Twórca owej drugiej redakcji Lb 25, zapewne opierając się na innej tradycji (o czym niżej), ewentualnie samemu wprowadzając zmiany, zastąpił nieplodność plagą (מַגְגֵּפָה, *maggēfāh*) noszącą wszelkie cechy gwałtownie rozprzestrzeniającej się zarazy. Być może chodziło tu o bardziej efektowne, natychmiastowe ukaranie grzeszników. Nie zadbał jednak o pełne zharmonizowanie pozostałości starszej wersji ze swoim dziełem i stąd powstały wymienione powyżej sprzeczności. Na podstawie kryteriów językowych, z którymi w tym wypadku należy się zgodzić, a być

<sup>42</sup> Zob. szerzej o jego datowaniu w poprzednim paragrafie.

<sup>43</sup> Zob. taki właśnie podział tekstu przytacza, choć się z nim nie zgadza, Budd, *Numbers*, 25:1-18 Form/Structure/Setting. Tam też podane są różne dzieła od końca XIX w., których autorzy opowiadali się za takim, lub zbliżonym podziałem.

<sup>44</sup> Wprawdzie Biblia dość często łączy Moab, leżący po wschodniej stronie Morza Martwego, z Midianem, krajem położonym nad Zatoką Akaba, jednak są też teksty wyraźnie wskazujące, że są to różne kraje. Na przykład Mojżesz uciekający z Egiptu zatrzymuje się u Midianitów z pewnością nad Akabą, a nie w Moabie. Być może więc pojawienie się w tekście najpierw Moabitek, a potem Midianitki wynika właśnie z przemieszania starszej (moabickiej) i młodszej (midianickiej) tradycji. Stosunkowo odległe położenie obu krajów najlepiej ukazuje mapa, zob. doskonale mapy oparte nie tylko na źródłach biblijnych, ale także asyryjskich, egipskich i greckich w *Tübingen Bibelatlas*.

może także podkreślenia roli kapłana Pinchasa, można wnioskować, że wersy te pochodzą z kręgów związanych z kapłanami świątynnymi. Powstałe po niewoli<sup>45</sup> źródło P wydaje się być w związku z tym najbardziej prawdopodobne i nie powinno wzbudzać zastrzeżeń nawet historyków stojących na tak zwanych minimalistycznych pozycjach. Można więc przypuszczać, że stara tradycja o wydarzeniach w Szittim została po powrocie z niewoli na nowo opracowana. Pozostawiono jedynie niekompletny początek opowiadania, zaś cała reszta zawierająca interesujący nas opis powstrzymania plagi jest zapewne dziełem autora żyjącego w V w.

Podobnie jak autor drugiej redakcji Lb 25 przedstawia karę za grzech Pwt 4,3-4, choć w bardzo skróconej formie. Wersy te wspominają o wyniszczeniu odstępców w odróżnieniu od wiernych Jahwe, którzy uszli z życiem. Nie ma więc wątpliwości, że karą dla autora Pwt 4 nie jest niepłodność, lecz jakaś choroba powodująca śmierć w stosunkowo krótkim czasie. Również Joz 22,17 nie mówi o niepłodności, lecz o „pladze” (עָרָב, *negef*), nie precyzując jednak jej natury. Oba te fragmenty, choć bardzo lakonicznie wspominają bałwochwalstwo w Moabie, są jednak dla nas bardzo istotne, ponieważ stanowią dowód, że kapłański autor Lb 25 nie był pierwszym, który odrzucał niepłodność jako karę za odstępstwo w Baal-Peor. Wniosek taki jest oczywisty, gdy zestawimy czas zredagowania czwartego rozdziału Księgi Powtórzonego Prawa oraz Księgi Jozuego z czasem powstania źródła P. Otóż zarówno Pwt 4,1-40<sup>46</sup>, jak i Joz 22<sup>47</sup> datuje się na okres niewoli, a środowiskiem, w jakim oba te utwory powstały ma być szkoła deuteronomistyczna. Wydaje się więc, że dawna tradycja mówiąca o niepłodności jako karze za odstępstwo w Baal-Peor została zastąpiona przez bliżej nieokreślony obraz nagłej i śmiertelnej plagi już podczas niewoli w wyniku prac szkoły deuteronomistycznej. Jaka była przyczyna takiej zmiany, nie sposób dociec. Późniejsza tradycja kapłańska wybrała właśnie tę wersję ograniczając tradycję o niepłodności, a zarazem na tyle rozbudowując obraz plagi, że przybrała ona obraz gwałtownej choroby. Problemem pozostaje postać kapłana Pinchasa występująca tak w Joz 22, jak i w Lb 25. Być może został on wprowadzony do opowiadania w Księdze Liczb ze względu na wzmiankę o nim w Księdze Jozuego, gdzie wspomina się plagę w Baal-Peor w kontekście budowy ołtarza przez plemiona zajordańskie. Postać taka idealnie wprost

<sup>45</sup> Takie określenie czasu dotyczy powstania elementów narracyjnych P (do jakich zalicza się Lb 25,6-18), elementy prawne mogą zawierać treści o wiele starsze.

<sup>46</sup> Na okres niewoli datuje Pwt 4,1-40 *BT*; Wypych, „Pięcioksiąg”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, 137; dodatkowo na szkołę deuteronomistyczną wskazuje Weinfeld, „Deuteronomy, Book of”, *ABD*.

<sup>47</sup> Za redakcją deuteronomistyczną podczas niewoli Joz 22 opowiadają się T. C. Butler, *Joshua*, (WBC 7), electronic edition, Dallas 1984, 22:1-34 Form/Structure/Setting; R. G. Boling, „Joshua, Book of”, *ABD*:

pasowała powygnaniowym redaktorom związanym ze świątynią, by podkreślić wyjątkową rolę kapłanów. Jest to jednak tylko hipotetyczna rekonstrukcja historii redakcji tekstu. Za równie prawdopodobną można przyjąć hipotezę mówiącą, że postać kapłana Pinchasa występowała już w starej, przedwygnaniowej tradycji i stąd pojawia się zarówno w Joz 22, jak i w Lb 25.

Najpóźniejszą spośród biblijnych wzmianek o odstępstwie w Baal-Peor wydaje się być Ps 106,28-30 utwór z pewnością powygnaniowy, a prawdopodobnie pochodzący z okresu hellenistycznego / hasmonejskiego, na co wskazują podobieństwa z liturgią qumrańską<sup>48</sup>. Opis w nim zawarty zapewne zależy jest od Księgi Liczb.

Zatem niezależnie od tego, który opis kary za bałwochwalstwo w Baal-Peor weźmiemy pod uwagę zawsze możemy przypuszczać, że jest to choroba. W najstarszej (VIII w.) tradycji zachowanej w Oz 9,11.14 jest nią niepłodność. Prawdopodobnie tak też było w starym, z pewnością przedwygnaniowym, pierwotnym opowiadaniu z Lb 25, jednak tekst w wyniku późniejszej redakcji został pozbawiony opisu kary, jaka spadła na niewiernych Hebrajczyków. Podczas niewoli babilońskiej szkoła deuteronomistyczna zrezygnowała z niepłodności, jako narzędzia kary i wybrała bliżej nam nieznaną (ze względu na lakoniczność wzmianek) gwałtowną plagę. Według opisu zredagowanego zapewne po niewoli przez środowisko kapłańskie owa plaga przybrała charakter nagłej, śmiertelnej choroby. Tak też przedstawia to późny Ps 106.

Innym przykładem opisu chorób będących skutkiem oddawania czci obcym bogom jest Pwt 32,24 należący do tak zwanej Pieśni Mojżesza. Obok dzikich zwierząt, głodu i miecza pojawiają się tam pomór (קֶטֶב, *qeteb*) i żar [gorączki] (רֶשֶׁף, *rešef*). Kara ta ma spotkać Izrael, ponieważ pobudził on Jahwe do gniewu „nie-bogiem” (לֹא-’ֵל, *lō’-’el*, w. 21). W tym samym wersie obce bóstwa, którym oddają cześć Izraelici są nazwane „marnościami, nicościami” (הַבְּלִיִּים, *hābālīm*). Pieśń Mojżesza powstała prawdopodobnie w początkach monarchii (X-VIII w.), choć zapewne później przeredagowano ją w duchu deuteronomistycznym<sup>49</sup>. Zawiera ona ideę kary za kult innych bogów poza Jahwe, między innymi w postaci choroby. Wydaje się, że pierwotnie utwór ten wyrażał tendencje monolatriistyczne, później zaś (w okresie niewoli babilońskiej) zostały one wzmocnione i wykorzystane w zdobywającym coraz silniejszą pozycję monoteizmie.

Szczegółowo opisuje zakazany bałwochwalczy kult Jr 32,34-36. Wersy te wspominają o „ohydtwach” (שִׁקּוּסִים, *šiqqûsīm*), czyli posągach różnych bóstw, umieszczonych w świątyni jerozolimskiej oraz o wyżynach Baala (בְּמוֹת הַבַּעַל, *bāmôt habb’al*) i ofiarach z dzieci typu מִלֵּךְ (*mlk*), bądź – wedle tradycyjnego

<sup>48</sup> Zob. przypis 215 w części dotyczącej demonów w II rozdziale.

<sup>49</sup> Zob. przypisy 2 i 3 w części omawiającej Jahwe-Wojownika w I rozdziale.

spojrzenia – dla boga Molocha<sup>50</sup>. Karą za to ma być „miecz, głód i zaraza (דֶּבֶר, *deber*)”, a więc dobrze już nam znany zestaw najgorszych możliwych nieszczęść, z których naszą uwagę zwraca oczywiście zaraza. Ponieważ fragment ten jest częścią odpowiedzi Jahwe na modlitwę Jeremiasza, którą datowaliśmy na okres niewoli babilońskiej<sup>51</sup>, prawdopodobnie tak też należy określać czas powstania Jr 32,34-36.

Również bałwochwalstwo jest przyczyną zesłania choroby przez Jahwe w dwóch kolejnych przykładach z Księgi Jeremiasza. Pierwszy z nich (Jr 16, 1-13) wymieniony był już w poprzednim paragrafie. Uzasadnieniem dla chorób (תַּחֲלָאִים, *taḥālu'im*) z wersetu 4 było bowiem niezachowywanie prawa (w. 11). Nie jest to jednak jedyny powód dla dotknięcia Izraela chorobą. W tym samym wer-sie Jahwe wymieniając przyczyny swego gniewu mówi także, że Izraelici „...podążali za bogami obcymi, służyli i kłaniali się im, a mnie opuścili...”. Jak już to zostało ustalone perykopa ta pochodzi zapewne z czasów Jeremiasza, czyli z początków VI w.

Drugim interesującym nas miejscem jest Jr 44,13. Tym razem mowa jest o uciekinierach w Egipcie, którzy schronili się tam po morderstwie Godoliasza. Wedle Księgi Jeremiasza ich również spotka „miecz, głód i zaraza (דֶּבֶר, *deber*)”, ponieważ pobudzili Jahwe do gniewu „składając ofiary obcym bogom w ziemi egipskiej” (w. 8). Rozdziały 37-44, a niekiedy nawet 36-45, są zwykle trakto-wane jako swego rodzaju biografia tego proroka opracowana przez Barucha i wydaje się, że ich powstanie należy umieścić w początkach VI w. niemal współcześnie z wydarzeniami, które opisują<sup>52</sup>.

Księga Ezechiela dwukrotnie mówi o zarazie (דֶּבֶר, *deber*), jaka spadnie na Izraelitów oddających się „obrzydlivości” (תּוֹעֵבָה, *tō'ēbāh*, Ez 6,11-12; Ez 12,16). Mianem „obrzydlivości” Ezechiel określa zwykle (choć co prawda nie wyłącznie) kult innych bóstw (zob. na przykład Ez 8,1-18). Można więc z du-żym prawdopodobieństwem przypuszczać, że zaraza, zresztą razem z mieczem i głodem, jest w tych wersach postrzegana jako kara za odstępstwo od Jahwe. Bardzo podobnie opisana jest kara w Ez 33,27. Tam również pojawia się znany zbiór nieszczęść w postaci miecza, głodu i zarazy (דֶּבֶר, *deber*), choć w bardziej rozbudowanej formie. Przyczyny zesłania owej kary wymienia osobiście Jahwe

<sup>50</sup> Szerzej o dyskusji na ten temat zob.: G. C. Heider, *The Cult of Molek: A Reassessment*, (JSOT SS 43), Sheffield 1985; J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, (University of Cambridge Oriental Publications 41), Cambridge 1989; M. S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990, 132-138; G. C. Heider, „Molech”, *DDD* 1090-1097; Day, *Yahweh and the Gods*, 209-216.

<sup>51</sup> Zob. powyżej przypis 21.

<sup>52</sup> Bright, *Jeremiah*, 265; G. L. Keown, P. J. Scalise, Th. G. Smothers, *Jeremiah 26-52*, elec-tronic edition, (WBC 27), Dallas 1995, 37:1-44:30 Form/Structure/Setting; Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, (BL), 184.

w w. 25-26: „...z krwią jadacie, oczy wasze wznosicie do swych bożków i krew wylewacie ... stawiacie na swój miecz, czynicie obrzydliwość i każdy z was hańbi żonę swego bliźniego...”. Zatem jedną z przyczyn zesłania zarazy jest kult obcych bogów („wznoszenie oczu do bożków”). Być może tak też należy rozumieć „wylewanie krwi”, nie wiadomo bowiem, czy mowa jest tu o morderstwie<sup>53</sup>, czy też raczej o składaniu krwawych ofiar. Wreszcie nie jest pewne rozumienie „obrzydliwości”. Oczywiście oddawanie czci innym bogom nie jest tu jedyną przyczyną kary, wydaje się jednak, że jest powodem najistotniejszym. Tym niemniej w kolejnych paragrafach wrócimy do omawianego miejsca, aby zwrócić większą uwagę na pozostałe przyczyny zesłania choroby. Wszystkie przykłady z Księgi Ezechiela należy datować na okres niewoli babilońskiej.

Kolejne przykłady ukarania chorobą niewierności wobec Jahwe zawarte są w Drugiej Księdze Kronik. Jej 21. rozdział opisuje między innymi chorobę i śmierć króla Jorama Judzkiego. Przyczynę schorzenia przedstawia Kronikarz w fikcyjnym liście skierowanym do króla przez Eliasza, gdzie prorok wyrzuca władcy: „...sprawiłeś, że nierządna stała się Judea i mieszkańcy Jerozolimy, tak jak nierządny był dom Achaba, a także zamordowałeś lepszych niż ty braci swych z domu twego ojca” (2 Krn 21,13). „Nierząd” jest w tym wypadku, podobnie jak w wielu miejscach w Biblii, określeniem niewierności wobec Jahwe. Dokładniej precyzuje to 2 Krn 21,11: „A także uczynił on (=Joram) wyżyny (בָּמוֹת, *bāmôt*) na wzgórzach Judy, sprawił, że nierządnymi stali się mieszkańcy Jerozolimy i zwiódł Judeę”. Zatem mianem „nierządu” jest w tym wypadku określona budowa obiektów kultowych ku czci innych niż Jahwe bóstw. Karą za to ma być wedle listu Eliasza choroba (חֲלִי, *hōlî*; מַחֲלֵה, *maḥāleh*), wskutek której powoli będą wypływać z Jorama wnętrzości (2 Krn 21,15). Spełnienie się tej zapowiedzi przedstawione jest w 2 Krn 21,18-19, gdzie autor podaje, że Jahwe rzeczywiście poraził (נָגַף, *nāgaf*) wiarołomnego króla bolesną chorobą trwającą dwa lata i zakończoną śmiercią władcy. Nie ma więc żadnych wątpliwości, że w oczach Kronikarza śmiertelna choroba Jorama była karą między innymi za kult obcych bogów. Podobnie przedstawiony został koniec rządów Jeroboama. Wprawdzie brak tam opisu choroby, jednak zwrot „...Jahwe poraził (נָגַף, *nāgaf*) go (=Jeroboama) i zmarł” (2 Krn 13,20) z pewnością odnosi się do choroby, która spowodowała śmierć króla Izraela. Nie ulega wątpliwości, że Kronikarzowi bardzo zależało, by przedstawić tak panowanie, jak i śmierć Jeroboama jako pełne nieszczęście, wszak mówił o władcy, który zniszczył jedność królestwa oraz popierał konkurencyjne wobec Jerozolimy bałwochwalcze (przynajmniej w jego oczach) sanktuaria. To że kult obcych bogów był dla Kronikarza podstawowym grzechem Jeroboama ukazuje 2 Krn 11,15, gdzie obok terminu „cielce”

<sup>53</sup> O tym zdaje się mówić „stawianie, liczenie na swój miecz”, czyli oparcie się jedynie na siłę.

(עגלים, *‘āgālīm*) pojawiają się także „kosmacze” (שעירים, *še‘irīm*), będące, jak to staraliśmy się wykazać w poprzednim rozdziale, kozłokształtymi demonami. Zatem dla Kronikarza Jeroboam był władcą oddającym cześć obcym bóstwom, co było między innymi powodem, dla którego Jahwe poraził grzesznego władcę śmiertelną chorobą.

W odróżnieniu od zsyłania choroby za łamanie przymierza bądź prawa, w przypadku niewierności wobec Jahwe nie możemy znaleźć paraleli bliskowschodnich. Wynika to z oczywistej przyczyny – żaden z krajów starożytnego Bliskiego Wschodu<sup>54</sup> nie wprowadził monoteizmu, ani nawet konsekwentnej monolatrii, co jest warunkiem koniecznym, by w negatywnym świetle postrzeżać kult wszelkich bóstw poza swoim własnym. W żadnym więc nie mogło rozwinąć się teologiczne założenie, że bóstwo może karać za oddawanie czci innym bogom. Wobec powyższych konkluzji należy podkreślić wyjątkowość Izraela w tym zakresie. Dodatkowo godne zauważenia jest stosunkowo wczesne wytworzenie się takiej koncepcji, ponieważ co najmniej od VIII w. możemy zauważyć w Biblii obraz Jahwe karzącego chorobą za kult innych bogów. Najwyraźniej dla takich teologicznych uzasadnień choroby nie był potrzebny ukształtowany monoteizm, lecz wystarczała monolatria.

### c. nieposłuszeństwo wobec Jahwe i jego posłańców

Kolejną przyczyną karania za pomocą choroby są różne formy nieposłuszeństwa wobec Jahwe, lub jego posłańców. W paragrafie tym zostaną uwzględnione przypadki zesłania choroby za niesłuchanie słów Jahwe, buntowanie się przeciwko osobom posłanym przez Boga i słuchanie fałszywych proroków. Mimo że są to przykłady niekiedy dość mocno się różniące, zdecydowano się je zebrać w jedną grupę ze względu na dominujący motyw wykroczenia – nieposłuszeństwo.

Najwięcej przykładów choroby będącej karą za nieposłuszeństwo wobec Jahwe lub jego posłańca zawiera Księga Liczb. Najczęściej dotyczy to buntowania się przeciw Mojżeszowi. I tak Miriam niezadowolona z powodu nowej, kuszyciekiej żony Mojżesza zaczyna wraz z Aaronem zastanawiać się nad przywódczą rolą Mojżesza (Lb 12,1-8). Natychmiast interweniuje płonący gniewem Jahwe, wskutek czego Miriam staje się trędowata (מצרעתה, *m<sup>‘</sup>sōra‘at*, Lb 12,9-10). Opowiadanie o buncie Miriam i Aarona zwykle zaliczono do starych źródeł Pięcio-

<sup>54</sup> Poza Egiptem w krótkim, końcowym okresie panowania Amenhotepa IV Echnatona, jednak - jak to zostało zaznaczone we wstępie - niniejsza praca ogranicza się do świata zamieszkałego głównie przez Semitów. Zresztą monoteizm okresu amarnińskiego był na tyle krótki i ograniczony do elit dworskich, że również tam nie wytworzyła się koncepcja karania przez bóstwo chorobą osób oddających cześć konkurencyjnym bogom.

księgu: częściej J<sup>55</sup>, rzadziej E<sup>56</sup>. Bezpieczniej będzie stwierdzić, że biblijna tradycja mówiąca o buncie i związanej z tym chorobie Miriam<sup>57</sup> sprawia wrażenie bardzo starej. Wskazuje na to fakt, że o chorobie Miriam wspomina już Pwt 24,9 podsumowując przepisy dotyczące trądu. Jednak tekst w formie zachowanej w Biblii wydaje się pochodzić z czasów po niewoli. Można tak wnioskować z zupełnie zaskakującego powodu oskarżania Mojżesza – małżeństwa z Kuszytką. Wszak pierwszą żoną Mojżesza była Midianitka Cippora i nie budziło to sprzeciwu<sup>58</sup>. Zakaz małżeństw mieszanych jest dopiero powygnaniowej proweniencji (Pwt 7,3; Ezd 9-10; Ne 13,23-29) i jakiegokolwiek oburzenie Miriam w tej sprawie jest zupełnie nie na miejscu. Ponadto, co ciekawe, owa bezimienna Kuszytka nigdzie powtórnie nie pojawia się w Biblii, choć Cippora wspomniana jest trzykrotnie (Wj 2,21; 4,25; 18,2), w tym raz nawet ratuje samego Mojżesza przed gniewem Jahwe. Zresztą nawet dalszy ciąg opowieści o zatargu Mojżesza z rodzeństwem w żaden sposób nie wiąże się z zarzutem mieszanego małżeństwa, lecz koncentruje się na problemie wyjątkowości posłannictwa Mojżesza. Wydaje się więc, że powygnaniowy redaktor tekstu nie mógł się pogodzić ze starą tradycją, wedle której tak pozytywna postać w historii Izraela jak Miriam zaczęła krytykować Mojżesza ze zwykłej zazdrości. A ponieważ już wcześniej Mojżesz pojął za żonę cudzoziemkę, więc tego typu powód wydawał się najbardziej odpowiedni. Dodana wzmianka o Kuszytce w jakiś sposób usprawiedliwiała wystąpienie Miriam, której być może dopiero redaktor dodał jako współbuntownika Aarona. Wnioski te dotyczą jednak tylko ostatecznej redakcji tekstu, której głównym elementem było zapewne dodanie Lb 12,1. Natomiast choroba Miriam z pewnością pojawiała się w starszej wersji tekstu i pochodzi z opowieści powstałej w czasach monarchii, raczej bliżej jej powstania, aniżeli upadku.

Również nieposłuszeństwo wobec Jahwe i Mojżesza jest przyczyną kary w czternastym rozdziale Księgi Liczb. Wstępem do tego jest przerażające opowiadanie zwiadowców wysłanych do Kanaanu o olbrzymach – Anakitach (Lb 13,27-33). Na wieść o potężnym przeciwniku Izraelici szemrają (לָלַן, *lún*) i buntują się (מָרָד, *mārad*). W miejsce Mojżesza chcą obrać sobie nowego wodza i wracać do Egiptu (Lb 14,4). Gdy Mojżesz z Aaronem chcą ich od tego odwieść, podnoszą się głosy żądające ich ukamienowania (Lb 14,5-10).

<sup>55</sup> M. Noth, *Numbers*, (OTL), London 1968, 92-96; Wypych, „Pięcioksiąg”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, 128; Budd, *Numbers*, 12:1-16 Form/Structure/Setting; *BP*.

<sup>56</sup> Łach, *Księga Liczb*, 31; A. W. Jenks, *The Elohist and North Israelite Traditions*, Missoula 1977, 54-55; niesłusznie praca ta była niedostępna, stąd cytowana jest za Budd, *Numbers*, 12:1-16 Form/Structure/Setting.

<sup>57</sup> Być może w pierwotnym tekście tylko Miriam była przeciwniczką Mojżesza. Sugerować to może forma czasownika w Lb 12,1 oraz fakt, że kara nie dotyka Aarona; zob. Noth, *Numbers*, 92-96; R. J. Burns, „Miriam”, *ABD*.

<sup>58</sup> Nie można utożsamiać Midianitki Cippory z Kuszytką, jak to czynią *BP* i *BT*. Raczej trudno jest uważać za jedną osobę Murzynkę z Etiopii i Arabkę z południa Palestyny.

Wówczas interweniuje Jahwe zapowiadając, że dotknie lud zarazą (דֶּבֶר, *deber*) i proponując Mojżeszowi, iż jego potomstwo stanie się nowym ludem wybranym (Lb 14,10-12). Dzięki wstawiennictwu Mojżesza Jahwe odstępuje od swego zamysłu, jednak karą za nieposłuszeństwo będzie śmierć na pustyni przed wejściem do Kanaanu dla wszystkich dorosłych Izraelitów. Dodatkowo Lb 14,37 mówi o pladze (מַגְגֵּפָה, *maggēfāh*), która zabiła „przed obliczem Jahwe” zwiadowców-defetystów. W związku z wcześniejszą zapowiedzią należy przypuszczać, że autor biblijny wyobrażał sobie ową plagę jako gwałtowną zarazę. Lb 14,36 podając przyczynę kary mówi, że szpiedzy „pobudzili do szemrania (לִין, *lūn*) przeciwko niemu (=Mojżeszowi) całe zgromadzenie rozpuszczając plotki o kraju (Kanaan)”. Opis całego wydarzenia mieści się w typowym dla Księgi Liczb schemacie: nieposłuszeństwo, zagrożenie dla Mojżesza, interwencja Jahwe, kara. Mimo że schemat ten jest czytelny, nawet pobieżnie przyglądając się perykopie widać, że przeszła ona przez kilka faz redakcyjnych, wskazuje na to chociażby dwukrotne powtórzenie zapowiedzi śmierci podczas wędrówki wszystkich dorosłych Izraelitów (Lb 14,20-25; 14,26-35). Komentatorzy widzą tu splot trzech źródeł Pięcioksięgu J, E i P oraz dzieła szkoły deuteronomistycznej (Dtr), różniąc się oczywiście co do przynależności poszczególnych wersów do konkretnych źródeł. Pierwszy z interesujących nas wersów mówi o zarazie (w. 12) i był zaliczany do J, ewentualnie J+E<sup>59</sup>, choć wiązano go także z Dtr<sup>60</sup>. Drugi natomiast wspominający o pladze (w. 37) dość zgodnie przypisywany był P<sup>61</sup>. Mimo że nader prawdopodobne jest zakorzenienie opowieści w bardzo dawnych tradycjach Izraela, nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy wizja zarazy jako kary należy właśnie do owych dawnych tradycji, czy też jest później dodanym elementem. Wobec tego określenie czasu w tym wypadku jest nader hipotetyczne i może dotyczyć tylko *terminus ad quem*. Ponieważ ostatnim redaktorem rozdziału czternastego był P, należy uznać, że wyobrażenie choroby jako kary pochodzi tutaj nie później niż z V w., zaś początki takiej pisanej tradycji lokować można w bliżej nieznanym nam czasie pomiędzy X a VI w.

Kolejnym przykładem kary za nieposłuszeństwo wobec Jahwe i Mojżesza jest Lb 17,6-15. Bunt Izraelitów jest tam określony, podobnie jak w Lb 14, mianem „szemrania” (לִין, *lūn*). Gdy zgromadzenie zbierało się już przeciw Mojżeszowi i Aaronowi, Jahwe ocala ich zsyłając plagę (מַגְגֵּפָה, *maggēfāh*; נֶגֶף, *negef*). Wprawdzie nie jest ona wprost nazwana chorobą, jednak opis biblijny daje nam możliwość takiego jej określenia. Oto Aaron, aby zażegnać katastrofę, wchodzi w tłum pomiędzy umierających a żywych i dokonuje obrzędu zadośćuczynienia składając ofiarę z kadzidła. Nie ma mowy o żadnym nadnaturalnym zjawisku

<sup>59</sup> Budd, *Numbers*, 14:1-45 Form/Structure/Setting.

<sup>60</sup> Noth, *Numbers*, 108-110.

<sup>61</sup> Zob. Budd, *Numbers*, 14:1-45 Form/Structure/Setting, gdzie podana jest bogata literatura.

jak pioruny (por. Lb 16,35), czy trzęsienie ziemi (por. Lb 16,31-33). Ponieważ zaś plaga trwa jakiś czas, bowiem część Izraelitów już umarła, część natomiast jeszcze żyje, a ponadto Aaron w czasie trwania plagi idzie do ołtarza, bierze zeń do kadzielnicy ogień i nasypuje kadzidła, a następnie wraca pomiędzy lud, nie może to być jakiś akt jednorazowej, błyskawicznej zagłady. Opis wskazuje jednoznacznie, że karę wyobrażano sobie jako gwałtownie rozprzestrzeniającą się chorobę<sup>62</sup>. Ofiar miało być bardzo wiele, bo aż 14 700. Po raz kolejny więc mamy do czynienia ze schematem: nieposłuszeństwo, zagrożenie dla Mojżesza, interwencja Jahwe, kara. Lb 17,6-15 ze względu na charakterystyczny styl (na przykład używanie określenia „zgromadzenie” קָהָל, *qāhāl*) przypisuje się źródłu P, należy zatem sądzić, że opowiadanie to powstało w V w.<sup>63</sup>

Ostatnim miejscem w Księdze Liczb zawierającym opis choroby będącej karą za nieposłuszeństwo jest Lb 11,33. Tym razem przyczyną jest odrzucenie (מָאָס, *mā'as*) Jahwe i narzekanie (בָּקָה, *bākāh*) na jednostajność pokarmu, jakim jest manna, w porównaniu z bogactwem pożywienia w Egipcie. Takie uskarżanie się było najwidoczniej uważane za objaw jeśli nie buntu, to przynajmniej defetyzmu. Natychmiast też spada kara Jahwe – ogień w obozie, który jednak dzięki wstawiennictwu Mojżesza szybko gaśnie (Lb 11,1-3). Opis jest nader lakoniczny i wyczuwa się schematyczność konstrukcji. Natychmiast po zażegnaniu pierwszych objawów niezadowolenia pojawiają się wśród Izraelitów następne. Przypominając sobie obfitość pokarmu w Egipcie, lud domaga się mięsa. Ponieważ tęsknota za Egiptem jest jednym z podstawowych grzechów wędrującego Izraela, nie trzeba długo czekać na karę z ręki Jahwe. Najpierw jednak czyni on zadość żądaniom ludu zsyłając przepiórki. Dopiero wówczas następuje tym bardziej dotkliwa klęska. Brak jest jej opisu, ani nawet częstego w takich sytuacjach zaznaczenia liczby poległych, jednak nie ulega wątpliwości, że musiało zginąć wielu, skoro plaga została nazwana bardzo wielką (מַכָּה רַבָּה מְאֹד, *makkāh rabbāh m'ōd*). Plaga ta musiała mieć gwałtowny charakter, który podkreślony został stwierdzeniem, że umierający mieli jeszcze w zębach mięso przepiórek. Ponieważ brak wzmianek o nadzwyczajnych okolicznościach towarzyszących pladze (rozstąpienie się ziemi, pioruny), najczęściej przyjmuje się, że wyobrażano ją sobie jako śmiertelne schorzenie<sup>64</sup>. Niekiedy poszukuje się konkretnych schorzeń na podstawie wzmianki o przepiórkach. Najprostszym tłumaczeniem jest zatrucie się nieświeżym mięsem, o co w gorącym klimacie nietrudno. Wskazywać ma na to w. 20, w którym mowa o jedzeniu mięsa przez miesiąc. Resztki pokarmu w ustach interpretowano jako wymiociny<sup>65</sup>. Nawet

<sup>62</sup> Zob. Wilkinson, *The Bible and the Healing*, 38.

<sup>63</sup> Łach, *Księga Liczb*, 31; Budd, *Numbers*, 17:1-28 Form/Structure/Setting.

<sup>64</sup> BT ogólnie sugeruje chorobę.

<sup>65</sup> Preuss, *Biblisch-talmudische Medizin*, 559.

jeśli przyjmiemy taką tezę<sup>66</sup> należy pamiętać, że mamy do czynienia z tekstem literackim, nie zaś medycznym. Stawianie diagnozy na jego podstawie wydaje się dość niepewne i bezpieczniejsze jest pozostać przy ogólnym stwierdzeniu, że autor biblijny wyobrażał sobie plagę jako gwałtowną, śmiertelną chorobę, bez ustalania dalszych szczegółów. Niestety jak zwykle w Księdze Liczb, problemem jest ustalenie czasu powstania obrazu choroby jako kary. Lb 11,4-35 składa się z dwóch niemal niezależnych opowiadań: o nieposłuszeństwie i karze za nie (w. 4-10.13.18-23.31-35) oraz o starszych Izraela owładniętych uniesieniem prorockim (w. 11-12.14-17.24-30). Opowiadanie te zostały połączone w jedną całość, co w oczywisty sposób wskazuje na złożony proces powstawania obecnego tekstu. Co gorsza, nawet historia buntu i kary nie jest jednolita. Tradycyjnie przypisywano jej powstanie J<sup>67</sup>, lecz zauważano w tekście późniejsze dodatki (w. 18-23) wskazujące na pracę P<sup>68</sup>. Zaskakująca jest przy tym rola przepiórek, które stają się narzędziem kary (por. Ps 78,26-31), choć w innych miejscach Biblii są one traktowane jako dobrodziejstwo zesłane przez Jahwe (Wj 16; Ps 105,40). Zapewne więc sama tradycja o przepiórkach jest bardzo stara, jednak jej przepracowanie na opowieść o buncie i karze w postaci choroby może być stosunkowo późne. Niestety nie jesteśmy w stanie nawet w przybliżeniu określić czasu powstania takiej opowieści. Jedyne na co można sobie pozwolić to stwierdzenie, że nie jest ona późniejsza niż V w.

Typowy i dość schematyczny przykład choroby jako kary za nieposłuszeństwo podaje Jr 29,17-19. Oto karą za nieusłuchanie słów Jahwe, które przynosili Izraelowi prorocy, będzie znany zestaw nieszczęść: „miecz, głód i zaraza (דָּבָר, *deber*)” dwukrotnie powtarzający się w wersach 17 i 18. Wers 17 maluje nawet obraz Izraelitów po wypełnieniu się kary – będą jak zepsute figi. Cały rozdział 29 jest tak zwanym Listem Jeremiasza do wygnańców w Babilonie znajdujących się tam po pierwszej deportacji w 597 r. List ten musiał być napisany pomiędzy

<sup>66</sup> W literaturze pojawiała się jeszcze kilka innych diagnoz. Np. *BP* widzi tu dur brzuszny. Schorzenie to jednak, ze względu na dziesięciodniowy okres od zakażenia do pojawienia się objawów, jest nie do przyjęcia, w opisywanym tekście wprost bowiem jest mowa o bardzo gwałtownym przebiegu choroby. Wilkinson, *The Bible and the Healing*, 37, przytacza jeszcze inne próby interpretacji: zatrucie nasionami cykuty, które dość często są pokarmem przepiórek; problemy z układem krążenia, lub chorobę beri-beri wynikające z braku tiaminy lub witaminy B 1 w pokarmie; wreszcie alergiczna reakcja na mięso przepiórek. Wszystkie te propozycje Wilkinson odrzuca jako nieprawdopodobne z medycznego punktu widzenia. Jeśli już próbować nazwać chorobę, zakładając historyczność opisu, należałoby tu widzieć jakąś bardzo ostrą salmonellozę, może paratyfus. Jednak jest to nader ryzykowne i nic nie wnosi do naszych rozważań, bowiem i bez tego można przyjąć, że wyobrażano sobie ową „bardzo wielką plagę” jako zarazę.

<sup>67</sup> Łach, *Księga Liczb*, 128; Wypych, „Pięcioksiąg”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, 128.

<sup>68</sup> Wbrew Budd, *Numbers*, 11:4-35 Form/Structure/Setting. Na P wskazuje użycie czasownika מָאָס (*mā'as*) pojawiającego się tylko w tym źródle (Kpł 26,15.43-44; Lb 14,31), zaskakująco wysoka liczba Izraelitów (600 000) oraz sprzeczność w zapowiedzianej (w. 19-20) i wynierzonej (w. 33) karze.

597 a 588 r., kiedy to rozpoczęło się oblężenie Jerozolimy. Niestety tekst owego listu został poddany różnym poprawkom już po upadku Jerozolimy i wersy 16-19 z pewnością są późniejszym dodatkiem. Wskazuje na to brak związku pomiędzy wierszami poprzedzającymi i następującymi po tym fragmencie. Wzmianka o zgniłych figach wyraźnie wskazuje na znajomość przez autora Jr 24, a zatem omawiane wiersze musiały powstać później niż rozdział dwudziesty czwarty. Ponadto Jr 29,16-19 brak w LXX, a w recenzji Lucjana są one umieszczone pomiędzy wierszami 14 a 15. Wreszcie nie wydaje się możliwe dołączenie antymonarszej przepowiedni do listu, który nieśli królewscy posłowie (zob. w. 1-3). Wszystkie te dane powodują, że komentatorzy zgodnie uważają, iż wiersze 16-19 zostały dodane podczas niewoli babilońskiej i na ogół wskazują na szkołę deuteronomistyczną, jako na środowisko, w którym powstały<sup>69</sup>.

Kolejnym ważnym dla nas miejscem w Księdze Jeremiasza jest Jr 42,15-22. Prorok przestrzega osoby pragnące uciekać do Egiptu przed Chaldeczykami, że czeka ich tam zagłada. Będzie ona karą za nieusłuchanie wyroczni Jahwe nakazującej pozostanie w Judzie (w. 11.13). Jeremiasz obraz zniszczenia maluje dwukrotnie używając standardowego wyrażenia „miecz, głód i zaraza” (w. 17. 22). Znowu więc zaraza (דֶּבֶר, *deber*) przedstawiona jest jako kara za nieposłuszeństwo. Interesujące nas wersy należą do dłuższej opowieści opisującej ostatnie dni Jerozolimy oraz sytuację po jej zdobyciu (Jr 37-44). Tradycyjnie rozdziały te, należące do tak zwanego źródła B, przypisuje się Baruchowi. Niezależnie od tego czy właśnie w nim, czy też w kimś innym upatrywać autora, tekst jasno wskazuje, że musiała to być osoba żyjąca podczas niewoli babilońskiej, być może naoczny świadek opisywanych wydarzeń<sup>70</sup>.

Ostatnie przykłady nieposłuszeństwa wobec Jahwe są nieco innego rodzaju. Jest w nich mowa o nieusłuchaniu wołania wzywającego do nawrócenia (wyrażonego przy pomocy czasownika שׁוּב, *šûb*). Prorok Amos wśród innych kar wymienia w tym kontekście zarazę (דֶּבֶר, *deber*, Am 4,10) oraz choroby roślin (w. 9). To drugie nieszczęście w niemal identycznej formie wspomina prorok Aggeusz (Ag 2,17), również traktując je jako karę za brak nawrócenia<sup>71</sup>. Praktycznie nikt nie kwestionuje, że sam Amos, działający w poł. VIII w., był

<sup>69</sup> Bright, *Jeremiah*, 209; Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion*, 19; Keown & Scalise & Smothers, *Jeremiah 26-52*, 29:1-32 Form/Structure/Setting; BP; Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, (BL), 149-150.

<sup>70</sup> Rudolph, *Jeremia*, XVIII-XIX; Bright, *Jeremiah*, LXVII; Keown & Scalise & Smothers, *Jeremiah 26-52*, 37:1-44:30 Form/Structure/Setting; BP; Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, (BL), 184.

<sup>71</sup> Powszechnie przyjmuje się poprawkę ewidentnie skażonego tekstu וַאֲרִיזְאֵכֶם (w<sup>e</sup> 'en 'etkem) na וַאֲרִיזְאֵכֶם (w<sup>e</sup> 'lô' šabtem) na podstawie Am 4,9. Wskazuje na taką poprawkę również LXX, gdzie jest: οὐκ ἐπεστρέψατε. Zob. BHS.

autorem przestróg zawartych w Am 4,6-12<sup>72</sup>. Podobnie jest też z Ag 2,17; wers ten pochodzi zapewne z wezwań wygłaszanych przez proroka w 520 r., a zebranych w pierwszej wersji Księgi niedługo później przez jego uczniów<sup>73</sup>.

Przedstawione powyżej biblijne przykłady wskazują, że koncepcja choroby jako kary za nieposłuszeństwo wobec Jahwe i jego wysłanników prawdopodobnie jest obecna w Biblii niemal od samych początków jej powstawania. Przytoczone teksty z Księgi Liczb (Lb 11,33; 12,2-10; 14,10-12) wydają się sięgać swymi korzeniami monarchii i to raczej wczesnej. Co jednak charakterystyczne wszystkie zostały przepracowane po niewoli. Z kolei inne miejsca (Lb 17,6-15; Jr 29,17-19; 42,15-22) w ogóle powstały dopiero podczas niewoli. Każę to wnioskować, że właśnie sytuacja wygnania w szczególności sposobem sprowokowała do nowego przemyślenia starego tematu kary za nieposłuszeństwo wobec Boga. Dwa dodatkowe przykłady, jeden sprzed wygnania (Am 4,9-10; VIII w.), a drugi powstały już po powrocie (Ag 2,17; VI w.) ukazują podobny sposób kary za buntowanie się przeciw prorokom – posłańcom Jahwe.

Wprawdzie na starożytnym Bliskim Wschodzie brak odpowiedników dla powyższych przykładów, jednak wydaje się, że wynika to przede wszystkim z bardzo ogólnego charakteru tekstów biblijnych. Źródła Mezopotamii i Syro-Kanaanu zawierają bowiem wiele wzmianek o zesłaniu choroby jako kary za złamanie konkretnych nakazów bogów. Będą one poniżej rozpatrywane zgodnie z ich rodzajem. Można natomiast wnioskować, że autorzy biblijni w swej refleksji teologicznej weszli na bardziej ogólny poziom rozważań odrywając się od konkretnych, kazuistycznych nakazów.

#### d. wykroczenia w dziedzinie kultu

Jedną z najczęstszych przyczyn zsyłania boskiej kary na starożytnym Bliskim Wschodzie są wykroczenia w dziedzinie kultu. Izrael nie jest tutaj wyjątkiem, więc również w Biblii znajdziemy obrazy Jahwe karzącego chorobą za różne kultowe przewinienia.

Pierwszy przykład jest opisem jedynie możliwości zesłania choroby. Mojszesz tłumacząc faraonowi konieczność wyjścia Hebrajczyków na pustynię w celu złożenia ofiar dodaje, że jeśli zostanie to zaniedbane, Jahwe ukarze ich zarazą

<sup>72</sup> E. Zawiszewski, „Księga Amosa”, w: *Księgi proroków mniejszych I*, Poznań 1968, 175-178; H. W. Wolff, *Dodekapropheton 2. Joel und Amos*, (BKAT XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1969, 250-254; Golebiewski, „Prorocy mniejsi”, 321-322; BP; Stuart, *Hosea-Jonah*, Amos: Introduction: Amos' Era, 1:1 Form/Structure/Setting.

<sup>73</sup> M. Peter, „Księga Aggeusza”, w: *Księgi proroków mniejszych II*, Poznań 1968, 210-215; H. W. Wolff, *Dodekapropheton 6. Haggai*, (BKAT XIV/6), Neukirchen-Vluyn 1986, 42-44; Golebiewski, „Prorocy mniejsi”, 337-338; BP; Smith, *Micah – Malachi*, Haggai: Introduction: The Date, The Book.

(דִּבֶּר, *deber*, Wj 5,3) i mieczem. Faraon nie wyraża zdziwienia taką formą kary, a brak zgody uzasadnia odciąganiem Izraela od pracy. Zatem dla autora biblijnego zaraza jako kara za brak ofiar jest czymś naturalnym. Niestety, jak zwykle w przypadku Pięcioksięgu, problemem jest ustalenie czasu powstania tego tekstu. Tradycyjnie przypisywano Wj 5,3 źródłu J<sup>74</sup>, ewentualnie J+E<sup>75</sup>. Jak zwykle w takiej sytuacji przynależność poszczególnych wersów do odpowiednich źródeł zależy głównie od kryteriów przyjętych przez konkretnych autorów. Konsekwentnie pomijamy więc zagadnienie źródeł. Jedyne co można w sposób pewny powiedzieć, to fakt istnienia bardzo starej tradycji izraelskiej mówiącej o wyjściu z Egiptu potwierdzonej nader licznymi wzmiankami w całej Biblii (np.: Lb 22,5.11; 23,22; 24,8; Sdz 11,13; 1 Sm 10,18-19; Oz 12,10.14; 13,4-6; Am 2,10; 9,7). Czy uzasadnienie wyjścia zawarte w Wj 5,3, a zatem strach przed zarazą będącą karą za brak ofiar, należy do tej starej tradycji, nie sposób dowiedzieć, choć wydaje się to prawdopodobne, choćby ze względu na powszechność na całym Bliskim Wschodzie przekonania o takim właśnie sposobie karania przez bogów. Oczywiście jest to tylko hipoteza i stąd ewentualną wczesną datę (zapewne przed pierwszymi prorokami, czyli przed VIII w.) kompozycji Wj 5,3 należy przyjąć z dużą ostrożnością.

Inny przykład wykroczenia w dziedzinie kultu ukaranego chorobą zawarty jest w 2 Krn 26,16-21. Tym razem mowa jest nie o braku ofiar, lecz o składaniu ich przez osoby nieuprawnione. Księga Kronik opowiada, jak król Ozeasz odważył się złożyć ofiarę z kadzidła, co miało być zarezerwowane dla kapłanów (por. Lb 17,5). Konsekwencją tego było porażenie króla trądem<sup>76</sup>. Jest oczywiście, że tekst ten mógł powstać w sytuacji, gdy królestwo już nie istniało, ponieważ składanie ofiar z kadzidła należało do uprawnień monarszych (zob. 1 Krl 9,25; 12,33). Z pewnością Kronikarz znał 2 Krl 15,5, gdzie mowa jest o trądzie króla Azariasza (=Ozeasza). Autor najwyraźniej chciał podkreślić wyjątkową pozycję kapłanów i wykorzystał wzmiankę z Ksiąg Królewskich, aby na jej podstawie zbudować pouczającą opowieść, że nawet królowie nie mogą łamać uprawnień kapłańskich. Tekst Ksiąg Kronik, jak to już powyżej zaznaczyliśmy, należy datować na IV-III w.

Podobny charakter ma Lb 8,19. Nakaz zawarty w tym wersie zapewnia lewitom wyłączność w sprawowaniu służby bożej w Namiocie Spotkania. Sankcją za nieprzestrzeganie prawa ma być plaga (נֶגַע, *negef*). Mimo że brak jest pewności, za najbardziej prawdopodobne należy uznać postrzeżenie w tym kontekście „plagi” jako śmiertelnej choroby. Zakładamy więc, że mowa jest w tym miejscu o porażeniu chorobą osób, które nie będąc lewitami zbliżałyby się do Namiotu

<sup>74</sup> G. E. Wright, „Exodus, Book of”, *IDB* 2, 193; Schmidt, *Exodus*, 247-256.

<sup>75</sup> S. Lach, *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, 115.

<sup>76</sup> Pojawiają się w tym kontekście słowa „trąd” (צָרַעַת, *sara'at*), „trędowaty” (מְצֹרָע, *m'šōrā'*) i „dotknął” (נָגַע, *nāga'*).

Spotkania. Komentatorzy dość zgodnie przypisują perykopę dotyczącą lewitów (Lb 8,5-26) źródłu P (V w.)<sup>77</sup>.

Kolejny przykład był już wspomniany w paragrafie mówiącym o bałwochwalstwie. Mowa tu o Ez 33,25-27. Powyżej uznaliśmy, że podstawową przyczyną kary opisanej w standardowej formule „miecz, głód, zaraza (דִּבֶּר, *deber*)”<sup>78</sup> jest kult obcych bogów. Zarazem jednak w w. 25 pojawia się zarzut spożywania pokarmów zawierających krew, co w oczywisty sposób odnosi się do nakazów rytualnych. Należy więc przyjąć przynajmniej jako możliwą interpretację, że w tym Ezechielowym tekście powstałym podczas niewoli również pojawia się obraz choroby będącej karą za przewinienie w sferze kultu.

Wreszcie ostatnim miejscem prawdopodobnie mówiącym o schorzeniu będącym karą za wykroczenie kultowe jest 1 Sm 6,19. Jest to koniec opowiadania o niewoli Arki u Filistynów. Arka już uwolniona przybywa do Bet-Szemesz i wówczas według TM Jahwe „uderzył”<sup>78</sup> ludzi z Bet-Szemesz, ponieważ patrzyli do Arki Jahwe. I uderzył spośród ludu pięćdziesiąt tysięcy siedemdziesięciu. Lamentował więc lud, ponieważ uderzył Jahwe lud wielką plagą (מַכָּה גְדוֹלָה, *makkāh g<sup>e</sup> dōlāh*)”. Znowu brak jest szczegółowego opisu owej wielkiej plagi. Nieco wcześniej jednak ten sam czasownik „uderzył” (נָקָה, *nākāh*) trzykrotnie opisywał plagę wśród Filistynów, nazwaną przez Biblię guzami dymienicznymi (עֲפָלִים, *’ōfālīm*), a będącą zapewne dżumą. Z dużym prawdopodobieństwem możemy więc twierdzić, że Biblia i w tym przypadku wspomina o chorobie zesłanej przez Jahwe. Jej powód jest jednak cokolwiek tajemniczy. TM mówi, że kara spadła na mieszkańców Bet-Szemesz, „ponieważ patrzyli do Arki” (כִּי רָאוּ בְאַרֹן, *kī rā’ū ba’ārōn*). Tekst hebrajski nie jest niestety jasny i można go tłumaczyć zarówno „patrzyli na”, jak i „patrzyli do wnętrza”, czy lepiej „zagląдали do”. W obu przypadkach ewentualną winę należy postrzegać w kategoriach rytualnych. Jeśli przyjmiemy pierwszą możliwość musimy założyć, że Arka była osłonięta jakąś zasłoną, a mieszkańcy Bet-Szemesz odsunęli ją i patrzyli bezpośrednio na Arkę (por. Lb 4,20). Druga wersja jest nieco prostsza: oto ukarani Izraelici unieśli wieko świętej skrzyni i zagląдали z ciekawością do środka. W TM mamy zatem do czynienia z pogwałceniem strefy sacrum, złamaniem pewnego tabu<sup>79</sup>. Niestety LXX znacznie odbiega od TM i daje zupełnie inne wyjaśnienie całej sytuacji: „A synowie Jechoniasza nie cieszyli się wraz z ludźmi z Bet-Szemesz, gdy (ci) oglądali Arkę Pana; i poraził spośród nich siedemdziesięciu mężów. Lamentował więc lud, ponieważ poraził ich Pan bardzo wielką plagą”. LXX wprowadza więc bliżej nieznanego Jechoniasza i jego synów, którzy popełniają wykroczenie w kategoriach etycznych. Ich za-

<sup>77</sup> Noth, *Numbers*, 67-70; Lach, *Księga Liczb*, 31; Budd, *Numbers*, 8:1-36 Form/Structure/Setting.

<sup>78</sup> Wszystkie formy wyrazu „uderzyć” pochodzą w tym wersie od czasownika נָקָה (*nākāh*).

<sup>79</sup> Tak postrzegają to: McCarter, *I Samuel*, 131; Brown, *Israel's Divine Healer*, 101.

chowanie jest w oczach tłumacza LXX niegodne i zasługuje na karę. Nie ma więc mowy o łamaniu tabu, lecz powodem kary jest brak czci wobec Jahwe<sup>80</sup>. Co jednak ciekawe tę samą sytuację jeszcze inaczej opisuje Józef Flawiusz, który twierdzi, że Jahwe „...zabił ich za to, że zbliżyli się do Arki, której – nie będąc kapłanami – nie mieli prawa dotknąć” (*Ant.* VI.1.4). Znowu więc pojawia się przewinienie natury rytualnej. LXX idzie tutaj z pewnością za inną tradycją i nie można jej brać pod uwagę. Natomiast Józef Flawiusz potwierdza rytualny charakter przewinienia, choć interpretuje je zgodnie z przepisami sobie współczesnymi. Opierając się na Biblii Hebrajskiej należy zatem przyjąć, że 1 Sm 6,19 mówi o karze w postaci choroby za wykroczenie z dziedziny kultu. Powyżej<sup>81</sup> już uzasadnialiśmy, że opowieść o niewoli i odzyskaniu Arki pochodzi zapewne z okresu przedmonarchicznego, ewentualnie z początków monarchii.

Na podstawie przytoczonych przykładów można bez wątplenia stwierdzić, że obraz choroby jako kary za wykroczenie o charakterze kultowym jest używany praktycznie stale przez cały czas powstawania Biblii. Począwszy od okresu przedmonarchicznego, bądź czasów wczesnej monarchii (1 Sm 6,19), poprzez prawdopodobnie czasy podzielonego królestwa (Wj 5,3), niewolę babilońską (Ez 33,25-27), aż po okres po powrocie (Lb 8,19; 2 Krn 26,16-21) wszędzie można znaleźć przykłady na wiarę Hebrajczyków, że ich Bóg może zesłać chorobę za nieuszanowanie sacrum.

Dla powyższych biblijnych cytatów stosunkowo łatwo jest znaleźć bliskowschodnie odpowiedniki. Bodaj najlepszym przykładem jest narzekanie cierpiącego bohatera z babilońskiego poematu „Będę chwalił pana mądrości” (*Ludlul bēl nēmeqi*). Udręczony przez wrogich mu ludzi, a przede wszystkim przez demoniczne choroby, nieszczęśnik mówi: „(Jestem traktowany) jak ten, który bogu nie składa ofiary, przy posiłku nie wzywa bogini; jak ten, który nie zaniechał pychy, przed bogiem się nie korzył, który w swych ustach zaniedbał modlitwy, błagania, który dzień święty opuścił, miesięczne święto lekceważył; który w swej bezczynności nie dokonał świętych obrzędów, który nie nauczył ludzi bojaźni bożej i czci, lecz jadł swe pożywienie nie wzywając boga, opuścił swą boginię nie przynosząc ofiary...” (II:12-20)<sup>82</sup>. Jak widać w katalogu przewin, za które bogowie mogą zesłać chorobę powtarza się brak ofiar i modłów, co doskonale odpowiada słowom Mojżesza przekonującego faraona, że jeśli Hebrajczycy nie złożą ofiar Jahwe, ten dotknie ich mieczem i zarazą. W Mezopotamii nie tylko bogowie urażeni brakiem ofiar mogli powodować choroby. Po-

<sup>80</sup> Podążając w tym miejscu za LXX tak widzą to: Miller & Roberts, *The Hand of the Lord*, 58; Hertzberg, *I & II Samuel*, 60-61.

<sup>81</sup> Paragraf omawiający „rękę Jahwe” w I rozdziale.

<sup>82</sup> Tłumaczenie polskie za: Lyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 42-43. Inne wydania zob. przypis 294 w poprzednim rozdziale w części dotyczącej Szatana.

dobne skutki mogło pociągnąć zaniedbanie wobec demonów czy duchów zmarłych (*eṭemmu*). Stąd chory w zaklęciu mającym odpędzić właśnie *eṭemmu* mówi z wyrzutem: „...czyniłem ofiary z wody, nie zaniedbywałem was, cześć wam oddawałem, troszczyłem się o was...” i nieco dalej prosi władców podziemia, by powstrzymali zmarłych powodujących chorobę: „Całe zło, które jest w moim ciele, w moich mięśniach i mięśniach, powierz ręce Namtara... Ja sługa wasz obym żył, obym był zdrowy... Wyleję czystą wodę na ofiarę. Dajcie mi życie, a ja was będę czcił!”<sup>83</sup>. Oba przytoczone przykłady ukazują bezpośredni związek pomiędzy składaniem ofiar, a zdrowiem człowieka. Nieco trudniej jest znaleźć bliską paralelę dla choroby będącej skutkiem kultu sprawowanego przez osoby niepowołane, lub zagładania do Arki, w tym drugim wypadku choćby ze względu na brak odpowiednika Arki w religii mezopotamskiej. Jednak samo pojęcie tabu i choroba będąca efektem jego złamania nie są obce wierzeniom Babilonii. Stosunkowo często w tekstach diagnostycznych pojawia się pojęcie „zjedzenia” tabu (*asakku*). Wyrażenie to oznacza szeroko pogwałcenie w jakikolwiek sposób sfery sacrum, choć zapewne pierwotnie głównym rodzajem takiego wykroczenia było dosłownie zjedzenie tego, co jest tabu<sup>84</sup>. Najbliższym skojarzeniem jest tutaj wspomniany powyżej biblijny zakaz spożywania krwi. Oto jeden z przykładów z babilońskiej literatury medycznej: „Jeśli wąż stale leży u wezłowania chorego: złamał tabu<sup>85</sup> swego boga, lub boga swego miasta; umrze w ciągu roku”<sup>86</sup>. Niekiedy zamiast *asakku* pojawia się równoznaczne w tym kontekście pojęcie *ikkibu*, jak to ma miejsce między innymi na początku drugiej tabliczki w zbiorze zaklęć *Šurpu*, mających uwolnić człowieka, który jest „...chory, w niebezpieczeństwie (śmierci), przerażony, zmartwiony, który złamał tab[u]<sup>87</sup> swego boga, który złamał tabu swjej bogini”<sup>88</sup>. Zatem pogwałcenie tabu, sfery sacrum niedostępnej dla profanów mogło tak w Mezopotamii, jak i w Izraelu skutkować zesłaniem przez zagniewane bóstwo / Boga choroby.

<sup>83</sup> Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia*, 67-68. Zob. także przykłady chorób będących swego rodzajem głosem bogów domagających się ofiar w tekstach diagnostycznych: *TDP* 60:46, 88:5, por. 82:17, 88:17, 170:19, 182:39a. Bogowie mogą także chcieć modłów (*TDP* 54:14, 80:7, 88:19, 222:48) lub dziesięcin (*TDP* 100:5).

<sup>84</sup> Należy tu wspomnieć, że zakaz spożywania określonych pokarmów w niektóre dni, lub ze względu na udział w rytuałach był w Mezopotamii stosunkowo częsty. Np. podczas sprawowania rytuału *namburbi* król nie mógł jeść przez trzy dni ryb, czosnku i porów; R. Caplice, „Namburbi Texts in the British Museum IV”, *Orientalia* 39 (1970), 132:8.

<sup>85</sup> Dosł. „zjadł tabu” *asak ikul*.

<sup>86</sup> *TDP* 8:25b; inne tego typu przykłady: *TDP* 8:27,10:29, 62:15, 84:28, 140:58; por. Reiner, *Šurpu*, 23 (III:141).

<sup>87</sup> Podobnie jak wyżej dosł. „zjadł tabu” *ikkib (nig.gig) ikulu*.

<sup>88</sup> Reiner, *Šurpu*, 13 (II:4-5); zob. także 15 (II:69.95) oraz *TDP* 2:7, 124:22.29.

### e. wykroczenia seksualne

Kolejnym typem wykroczeń, które są w Biblii karane chorobą są przewinienia seksualne. Narzucającym się w tym przypadku typem schorzenia jest nieplodność i tak też w trzech przypadkach przedstawia to Biblia. Kpł 20,20-21 wspomina o zakazie stosunków seksualnych z ciotką i szwagierką. Tekst niestety nie jest zbyt jasny i trzeba osobno rozpatrywać wersy 20 i 21. Łatwiejszy w interpretacji jest ten drugi i od niego też zaczniemy naszą analizę. Przede wszystkim można się domyślać, że chodzi w tym wypadku o wdowę po bracie, ponieważ cudzołóstwo wedle Kpł 20,10 powinno być od razu karane śmiercią (por. Kpł 18,16). Wers 21 natomiast nie mówi wcale o śmierci grzeszników, lecz zaznacza, że „będą nieplodni” (עֲרִירִים יִהְיוּ, *‘arîrîm jihjû*). Złagodzenie kary w przypadku cudzołóstwa w rodzinie jest zupełnie nieprawdopodobne. Problemem jest jednak znaczenie w tym kontekście czasownika לָקַח (*lāqah*). Czy oznacza on tutaj tylko stosunek seksualny (zob. w. 17), czy też szerszej – wzięcie za żonę (por. w. 14)? Ta druga możliwość nadaje inny charakter całej sytuacji, jednak jest zdecydowanie mniej prawdopodobna, ponieważ w wersji 14 występuje całe wyrażenie „wziąć za żonę”, a nie tylko „wziąć”, jak to jest w w. 17. Ponadto zupełnie niezrozumiałą byłaby jakakolwiek kara za wypełnienie prawa lewiratu. Należy zatem przypuszczać, że Kpł 20,21 mówi o nielegalnym stosunku pomiędzy mężczyzną, a wdową po jego bracie. Karą za to będzie nieplodność. Nieco inaczej karę opisuje wers 20. Za nielegalny stosunek z wdową po stryju, ponieważ i w tym wypadku mowa jest zapewne o wdowie (por. Kpł 18,14), karą dla obojga ma być bezdzietna śmierć<sup>89</sup>. Zdecydowanie bardziej prawdopodobne jest, że i w tym wypadku mamy do czynienia z nieplodnością jako karą<sup>90</sup>, a tylko teoretycznie możliwe jest, iż mowa tu o karze śmierci. Niestety problemem jest ustalenie czasu powstania takiego przepisu-wyroczeni. W samej treści Kpł 20,20-21 nie kryje się żadna wskazówka mogąca pomóc nam w określeniu daty powstania tego tekstu. Z kolei czas redakcji Kodeksu Świętości (H), do którego należy dwudziesty rozdział, wzbudza wiele kontrowersji<sup>91</sup>. Wydaje się, że najsluszniej będzie przyjąć tezę, iż materiał należący do H stopniowo nawarstwiał się od początków wygnania aż po V-IV w. Wykorzystywane przy tym były także bardzo archaiczne prawne tradycje Izraela. Nie wcześniej niż w V w. (powstanie P) i nie później niż w IV w. (koniec podstawowej fazy redakcji Pięcioksięgu) zakończył się proces włączania tekstów H do Księgi Kapłańskiej. Czy było to jednorazowe włączenie całego Kodeksu (o ile takowy w ogóle istniał jako osobne dzieło), czy też powolne wchłanianie poszczególnych jego części nie można ustalić. W tej sytuacji

<sup>89</sup> Dosl.: „umrą bezdzietnie” (עֲרִירִים יָמוּתוּ, *‘arîrîm jāmūtū*).

<sup>90</sup> Tak: Lach, *Księga Kapłańska*, 248; Brown, *Israel's Divine Healer*, 85.

<sup>91</sup> Zob. przypis 221 w poprzednim rozdziale w części dotyczącej demonów.

możemy określić tylko datę *ad quem*: V-IV w., choć może to być zarazem czas powstania Kpł 20,20-21.

Drugim miejscem w Biblii, gdzie wykroczenie seksualne spotyka się z karą w postaci niepłodności jest Lb 5,27-28. Wersy te należą do znanego opisu ordaliów sprawowanych w przypadku posądzenia kobiety o cudzołóstwo (Lb 5,11-31). Podejrzana żona musiała wypić wodę z pyłem z podłogi Przybytku. Kapłan przy tym wypowiadał klątwę mającą się spełnić w wypadku niewierności: „Niech Jahwe ześle na ciebie przekleństwo i klątwę wśród twego ludu; niech Jahwe sprawi, że biodra twoje zmarnieją, a łono twoje spuchnie” (w. 21b, por. w. 27). Jeśli jednak kobieta była niewinna „...będzie wolna i będzie mogła począć potomstwo” (w. 28b). Ewidentnie więc karą za nieudowodnione cudzołóstwo była niepłodność kobiety. Całą perykopę opisującą ordalia komentatorzy zgodnie zaliczają do P<sup>92</sup>, choć oczywiście jest, że nie jest on twórcą, lecz redaktorem. Wskazują na to sprzeczności w tekście: kobieta jest dwukrotnie przyprowadzana przed Jahwe (w. 16 i 18), dwukrotnie składa przysięgę (w. 19 i 21) i dwukrotnie pije „gorzką wodę” (w. 24 i 27). Ponadto wers 20 jest urwany, a wers 22 powtarza treść wersu 21. Wydaje się więc, że mamy do czynienia z bardzo dawną prawną tradycją, zapewne wzorującą się na ordaliach u ludów sąsiednich (o czym niżej). Dokładniejsze określenie czasu powstania tego typu przepisów w Izraelu wydaje się jednak niemożliwe i musimy pozostać przy ogólnym sformułowaniu, że mamy tu do czynienia z bardzo starą, przedwygnaniową tradycją<sup>93</sup>.

Trzeci przykład ukarania wykroczenia seksualnego niepłodnością nie jest już przepisem prawnym. Mowa tu o dwudziestym rozdziale Księgi Rodzaju. Jest to perykopa opisująca wzięcie Sary, żony Abrahama, do haremu Abimeleka, króla Gerary. Skutkiem tego jest niepłodność kobiet w domu Abimeleka (Rdz 20,18). Fragment ten dobrze obrazuje bliskowschodnie pojęcie winy, gdzie nie jest istotne, czy wykroczenie zostało popełnione świadomie, czy też nie. Abimelek został bowiem oszukany przez Abrahama i wziął Sarę na swój dwór w dobrej wierze. Mimo to jego postępek jest traktowany jak cudzołóstwo i król, a raczej jego harem, zostaje ukarany. Omawiając powyższy przykład nie sposób nie nawiązać do innego przykładu ukarania nieświadomego cudzołóstwa zawartego z kolei w Rdz 12,9-20. W opowieści tej zamiast Abimeleka występuje faraon, jednak podstawowe fakty są identyczne. Abraham nazywa swoją żonę siostrą, wprowadzony w ten sposób w błąd władca bierze Sarę na dwór i dopiero na skutek interwencji Jahwe zwraca ją prawowitemu małżonkowi. O ile jednak w opowiadaniu o władcy Gerary kara jest wprost określona: niepłodność kobiet

<sup>92</sup> Lach, *Księga Liczb*, 31; Noth, *Numbers*, 44-45; Budd, *Numbers*, 5:11-31 Form/Structure/Setting.

<sup>93</sup> J. M. Sasson, „Numbers 5 and the <Waters of Judgement>”, *BZ* 16 (1972), 249-251; K. van der Toorn, „Ordeal”, *ABD*.

Abimeleka, o tyle na faraona spadają po prostu „wielkie plagi” (נגעים גדלים, *nē gā'im g' dōlīm*). Komentatorzy często widzą tu chorobę, która dotyka faraona i jego dwór<sup>94</sup>. Tradycja żydowska wzbogaca opis o nowe szczegóły. Otóż przez całą noc miał bronić Sarę przed faraonem anioł, a nad ranem w pałacu pojawił się trąd. Inne midrasze wspominają o morowym powietrzu<sup>95</sup>. Widać więc, że w karze za włączenie Sary do haremów zwykle widzi się chorobę dotykającą faraona i jego otoczenie. Nie wiemy jednak, czy starożytni Izraelici wyobrażali sobie ową karę jako niepłodność, czy też jako inne schorzenie. Należy przy tym zaznaczyć, że istnieje jeszcze trzecia opowieść tego typu zawarta w Rdz 26,6-11, zawiera jednak kilka różnic. Bohaterem nie jest już Abraham, lecz Izaak i jego żona Rebeka. Tym razem nie dochodzi do włączenia żony patriarchy do haremów władcy (w tej roli znowu Abimelek z Gerary) i w związku z tym brak jest kary zesłanej przez Jahwe na cudzołożnika. Opowieść ta nie jest więc dla nas tak istotna jak poprzednie, ponieważ nie wspomina o żadnej chorobie. Dowodzi ona jednak wielkiej popularności tematu żony-siostry w literaturze hebrajskiej. Oczywiście problemem jest w związku z tym czas powstania opowiadań i ich zależność. Nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia z dawną opowieścią pochodzącą z tradycji ustnej, która z biegiem czasu, ze względu na interesującą fabułę, została powielona i przypisana różnym osobom<sup>96</sup>. Najczęściej za najstarszą komentatorzy uważają opowieść z Rdz 12,9-20, którą tradycyjnie przypisywano J<sup>97</sup>. Z kolei Rdz 20,1-18 miało być za wyjątkiem ostatniego wersu dziełem E<sup>98</sup>. Wydaje się, że pierwotnie była to niezależna wersja starego opowiadania, jednak w obecnym kształcie jest to jedynie literackie opracowanie tematu niemogące istnieć bez wersji zawartej w dwunastym rozdziale. Wskazuje na to między innymi początkowy brak uzasadnienia dla postępowania Abrahama. O ile w Rdz 12,11-13 wyjaśnione są motywy dla nazywania Sary siostrą, o tyle niemal przez całe opowiadanie z rozdziału dwudziestego nie wiemy dlaczego Abraham zachowuje się w ten sposób. Dla czytelników, którzy już poznali Rdz 12 jest to oczywiście jasne. Wydaje się więc, że twórca Rdz 20 zakładał znajomość starszego opowiadania z Rdz 12. Dopiero bowiem w Rdz 20,11-13 Abraham wspomina o braku bojaźni bożej

<sup>94</sup> C. Westermann, *Genesis*, (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 193; G. J. Wenham, *Genesis 1-16*, (WBC 1), electronic edition, Waco 1987, 12:10-20 Comment.

<sup>95</sup> Graves & Patai, *Mity*, 149.

<sup>96</sup> J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975, 168-183 wyróżnia w Rdz 12 typowe dla ludowej opowieści elementy: zaistnienie problemu (Rdz 12,10), plan jego rozwiązania (Rdz 12,11-13), komplikacje (Rdz 12,14-16), boska interwencja (Rdz 12,17a), rozwiązanie (Rdz 12,17b-20).

<sup>97</sup> S. Lach, *Księga Rodzaju*, Poznań 1962, 333; Speiser, *Genesis*, 91-94; Westermann, *Genesis*, 187-189; Wenham, *Genesis 1-16*, 12:10-20 Form/Structure/Setting.

<sup>98</sup> Lach, *Księga Rodzaju*, 381; Speiser, *Genesis*, 150-152; Westermann, *Genesis*, 392-394; Wenham, *Genesis 16-50*, 20:1-18 Form/Structure/Setting.

w Gerarze, jako o motywie swego postępowania. Również wzmianka o wyprawieniu Abrahama przez Jahwe z domu ojcowskiego (Rdz 20,13) sugeruje znajomość obecnej, literackiej wersji opowieści o przodku Izraela i wskazuje na późną datę powstania / redakcji Rdz 20. Ponadto autor Rdz 20 stara się odpowiedzieć na te pytania, które może stawiać sobie czytelnik także po lekturze Rdz 12. Dlaczego Jahwe karze nieświadomego swego grzechu, a w gruncie rzeczy niewinnego faraona? Rdz 20,3-7 wprowadza więc nocne widzenie dla władcy, który w ten sposób staje się świadomy swego wykroczenia i tak usprawiedliwia karę. Co charakterystyczne jest to dobre uzupełnienie dla opowieści Rdz 12, ale nie dla Rdz 20! Faraon bowiem uwalnia Sarę dopiero, gdy spadają nań „wielkie plagi”. Gdyby więc wiedział, że Sara jest żoną, a nie siostrą Abrahama, a mimo to nie uwolnił jej, kara byłaby w pełni zasłużona. Natomiast Rdz 20,4-8 opisuje, że Abimelek następnego dnia z rana po nocnym widzeniu, a więc natychmiast, odsyła Sarę zaznaczając, że z nią nie współżył. Władca Gerary postępuje więc w sposób uczciwy nie dopuszczając się cudzołóstwa. Dlaczego więc na jego dom spada kara? Wydaje się, że najlepszą odpowiedzią jest teza, że Rdz 20 w obecnym kształcie jest uzupełnieniem dla Rdz 12, swego rodzaju midraszem. Potwierdza to dodatek zawarty w Rdz 20,12, który przezornie oczyszcza patriarchę z zarzutu kłamstwa informując czytelnika, że Sara rzeczywiście była przyrodną siostrą Abrahama, choć nigdzie w Biblii nie ma o tym ani słowa. Oczywiście takie usprawiedliwienie odnosi się również do Rdz 12. Wszystko to wskazuje, że opowieść Rdz 12,9-20 jest pierwotna w stosunku do Rdz 20,1-18<sup>99</sup>. Wydaje się także, że mniej nas interesujące opowiadanie o Izaaku, Rebecce i Abimeleku, również jest młodsze od Rdz 12, mimo że dawniej sugerowano, iż jest to najstarsze z opowiadań z serii żona-siostra<sup>100</sup>. Mamy więc prawdopodobnie do czynienia z następującą sytuacją: bardzo dawne, wywodzące się z ludowej tradycji ustnej opowiadanie o żonie-siostrze po raz pierwszy w swej najprostszej formie pojawia się w Rdz 12,9-20. Nie sposób dokładnie ustalić, kiedy w tradycji ustnej taka opowieść powstała, z pewnością można ją datować na okres przedwygnaniowy, być może przedmonarchiczny. Czy była ona od początku związana z Abrahamem, czy też funkcjonowała jako samodzielne opowiadanie również nie wiemy. Natomiast opowieść Rdz 20,1-18 w obecnym kształcie jest objaśnieniem dla Rdz 12. Prawdopodobnie pierwotnie była to

<sup>99</sup> Powyższe argumenty za pierwszeństwem Rdz 12 za: van Seters, *Abraham*, 171-175.

<sup>100</sup> Zob. E. H. Maly, „Genesis 12,10-20; 20,1-18; 26,7-11 and the Pentateuchal Question”, *CBQ* 18 (1956), 255-262. Prawdopodobnie Rdz 26,6-11 należałoby datować gdzieś pomiędzy powstaniem Rdz 12 a Rdz 20; np. A. Marx, „Genèse 26,1-14A”, w: *Jacob: Commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36 / Ein mehrstimmiger Kommentar zu / a Plural Commentary of Gen. 25-36 : Mélanges offerts à Albert de Pury*, ed. J.-D. Macchi, Th. Romer, Geneva 2001, 22-33 uważa, że interesujące nas opowiadanie powstało w oparciu o Rdz 12 wśród ludności szukającej schronienia na wybrzeżu filistyńskim po katastrofie 587/6 r.

niezależna wersja opowiadania opartego na starym motywie żona-siostra. Jednak to co nam przekazuje TM jest już zależne od opowieści o Abrahamie w Egipcie i służy tylko jako uzupełnienie i wyjaśnienie wątpliwości powstałych podczas lektury Rdz 12. Nie wiemy kiedy doszło do takiego głębokiego przeredagowania Rdz 20. W grę wchodzi dwie możliwości: okres niewoli babilońskiej (naszym zdaniem mniej prawdopodobny) i okres perski. Jak to zostało wykazane, bez znajomości podstawowych wiadomości z biblijnej sagi o Abrahamie, mówiących o wyjściu z ojcowskiego domu (w Ur) i o pobycie w Egipcie, nie byłoby możliwe powstanie obecnej wersji Rdz 20. Wydaje się, że powstanie obecnego kompleksu opowieści o Abrahamie można umieścić dopiero w okresie perskim i stąd tak należy datować interesujący nas fragment. Zarazem jednak możliwe jest, że przeredagowanie Rdz 20 nastąpiło na podstawie opowiadania o Abrahamie, lecz nie w obecnej formie, a jakiejś jego wcześniejszej redakcji. Dlatego też należy podkreślić, że datowanie Rdz 20 na okres perski jest hipotetyczne.

Księga Rodzaju zawiera jeszcze jeden przykład kary, którą starożytni Izraelici postrzegali jako chorobę, a którą można wiązać z wykroczeniem seksualnym czy raczej z jego usiłowaniem. Rdz 19,11 opisuje Sodomitów uderzonych (נָכַד, *nākāh*) zaślepieniem (סַנְוְרִים, *sanwērīm*), ponieważ chcieli „poznać” (w. 5) anielskich gości Lota. Nie ulega wątpliwości, że owo poznanie jest eufemizmem dla współżycia seksualnego. Taką interpretację potwierdza propozycja Lota, który w zamian za spokój gości ofiaruje swe córki. Należy zarazem zaznaczyć, że zaślepienie może być rozumiane nie tylko jako kara za próbę gwałtu, lecz także jako forma obrony przed napastnikami. Ostatecznie karą będzie zniszczenie grzesznych miast i śmierć ich mieszkańców. Zatem w zależności od rozłożenia akcentów można postrzegać Rdz 19,11 jako obraz kary lub też walki z Sodomitami. Jak to sugerowaliśmy w poprzednim rozdziale, historia o zniszczeniu Sodomy i wiążącym się z tym zaślepieniem jest zapewne bardzo dawną opowieścią ludową sięgającą prawdopodobnie czasów przedmonarchicznych<sup>101</sup>.

Po raz kolejny musimy także wspomnieć Ez 33,25-27. Najczęstsza w tej Księdze formuła kary, to jest „miecz, głód i zaraza (דֶּבֶר, *deber*)”, odnosi się między innymi w w. 26 do „hańbienia żony swego bliźniego”. Należy więc przyjąć, że w oczach działającego w Babilonii Ezechiela cudzołóstwo również mogło się spotkać z chorobą jako formą kary ze strony Jahwe.

Ostatnim biblijnym przykładem choroby będącej karą za wykroczenie seksualne jest 2 Sm 12,15. Wers ten mówi, że „Jahwe poraził (נָגַף, *nāgaf*) dziecko, które zrodziła Dawidowi żona Uriasza, tak że ciężko zachorowało” (w. 15b). Można domyślać się, że przyczyną tej śmiertelnej choroby (dziecko po siedmiu dniach zmarło) był nie tylko związek Dawida z Batszebą, ale także wydanie Uriasza na śmierć w walce. Tym niemniej wykroczenie natury seksualnej, tu

<sup>101</sup> Zob. przypis 248 w części dotyczącej aniołów i niszczyciela w poprzednim rozdziale.

uwiedzenie żony, było jednym z dwóch powodów zesłania kary w postaci choroby. Co ciekawe, kara spada w tym wypadku nie na samego grzesznika, lecz na jego potomstwo, zgodnie z zasadą: „ojcowie jedli kwaśne winogrona, a synom ścierpły zęby” (Jr 31,29). Kara, która spada na potomstwo, nie jest oczywiście czymś typowym tylko dla Izraela, lecz – jak to poniżej zostanie przedstawione – spotykana jest także w wierzeniach innych krajów Bliskiego Wschodu. Datowanie całej perykopy opisującej grzech Dawida z Batszebą i jego konsekwencje jest dość kłopotliwe. Można w niej wyodrębnić dwie warstwy: pierwszą opisującą całe wydarzenie (2 Sm 11,2-27; 12,15b-25) oraz drugą koncentrującą się na postaci proroka Natana (2 Sm 12,1-15a). Ta druga część wydaje się być późniejszym dodatkiem do pierwotnej opowieści, pochodzącym z kręgów prorockich<sup>102</sup>. Co więcej również i ona nie jest jednolita, bowiem w. 7b-12 sprawia wrażenie późniejszego wtrętu, być może dodanego przez Dtr, na co wskazuje odmienne słownictwo i powtórzenie przyczyny kary w w. 9 i 10<sup>103</sup>. Najbardziej jednak nas interesujący stych 2 Sm 12,15b zaliczany jest do pierwotnego opowiadania. Mimo że redakcji Ksiąg Samuelowych dokonał Dtr, to jednak opowiadanie o grzechu Dawida należące do tzw. Succession Narrative<sup>104</sup> (2 Sm 9-20 + 1 Krł 1-2) jest z pewnością bardzo stare. Można się zgodzić, że cały ten ciąg opowiadań w podstawowym zarysie powstał już w czasach panowania Salomona w celu uprawomocnienia panowania jego samego (poddawanego w wątpliwość przez pozostałych braci) oraz świeżo powstałej dynastii (ciągle niepewnej wobec pretensji Saulidów)<sup>105</sup>. Opowiadanie o grzechu Dawida z Batszebą wcale nie jest sprzeczne z tym podstawowym celem i nie dowodzi anty-Dawidowych, czy antymonarchicznych tendencji autora<sup>106</sup>. Mamy tu do czynienia z zapewne

<sup>102</sup> McCarter, *II Samuel*, 306.

<sup>103</sup> Anderson, *2 Samuel*, 11:27b-12:25 Form/Structure/Setting.

<sup>104</sup> Niekiedy ten cykl opowiadań zwany jest Historią Dworską (Court History).

<sup>105</sup> McCarter, *II Samuel*, 9-16; Anderson, *2 Samuel*, Introduction: The Literary History; H. O. Forshey, „Court Narrative”, *ABD*.

<sup>106</sup> Tak sugerował już L. Delekat, „Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählung”, w: *Das Ferne und Nahe Wort*, ed. F. Maas, (BZAW 105), Berlin 1967, 26-36, a następnie szerzej E. Würthwein, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung?*, (Theologische Studien 115), Zurich 1974. Zakładali oni jednak, że pierwotne opowiadanie o antymonarchicznym charakterze, powstałe w kręgach opozycji anty-Salomonowej, zostało następnie przeredagowane w duchu sprzyjającym dynastii dawidowej. Jednym z efektów tej redakcji miało być dodanie epizodu ze śmiercią pierworodnego Batszeby (E. Würthwein, *Die Erzählung*, 32). T. Veijola, „Salomo – der erstgeborene Bathsebas”, w: *Studies in the Historical Books of the Old Testament*, ed. J. A. Emerton, (VTS 30), Leiden 1979, 230-250, sugrował nawet, że owa promonarchistyczna redakcja dodająca opis śmierci dziecka była dziełem dopiero Dtr. Wydaje się jednak, że wyjaśnianie wewnętrznego napięcia w tekście (negatywna ocena konkretnych działań Dawida przy ogólnej pozytywnej ocenie jego osoby) poprzez doszukiwanie się dogłębnej, wtórnej redakcji całej Succession Narrative przez Dtr jest zabiegiem chybionym. Zdecydowanie lepiej wyjaśnia to apologetyczny charakter dzieła powstałego na dworze Salomona i pró-

niemożliwym do ukrycia głośnym skandalem z kręgów dworskich. Zamiast więc usilnie tuszować powszechnie znaną sprawę opowiadanie tak interpretuje zdarczenia, aby znaleźć jakieś wyjście, które nie obciążałoby dynastii. I znajduje: oto wina Dawida została już opłacona chorobą i śmiercią dziecka. Narodziny kolejnego syna – Salomona – dowodziły, że Jahwe podtrzymał swe błogosławieństwo dla domu Dawida. Jest to więc dobrej próby propaganda potrafiąca z kłopotliwej sprawy uczynić dowód legitymizujący panowanie Salomona. Wniosek ten ostrzega nas przed pojmowaniem opowiadania jako historii w naszym tego słowa znaczeniu<sup>107</sup>. Zapewne tekst mówiący o grzechu Dawida z Batszebą opiera się na jakiś historycznych wydarzeniach, jednak opowiadanie zostało napisane w określonym celu i nie można być pewnym, czy wszystkie jego elementy, szczególnie te mające wartość propagandową, odpowiadają rzeczywistości. Czy więc rzeczywiście pierwotne dziecko Batszeby zmarło, czy też nie – tego nie wiemy, choć pierwsza możliwość wydaje się bardziej prawdopodobna<sup>108</sup>. Wiemy natomiast, że autor piszący – jak przypuszczamy – za panowania Salomona uważał, że Jahwe może zesłać śmiertelną chorobę będącą karą za wykroczenie natury seksualnej oraz morderstwo.

Podobnie więc jak w przypadku wykroczeń w sferze kultu, tak też w odniesieniu do wykroczeń o charakterze seksualnym, choroba jest uważana za odpowiednią karę praktycznie w całym okresie tworzenia Biblii. Powyższe przykłady potwierdzają istnienie takiej koncepcji od okresu przedmonarchicznego (Rdz 19,11; może 12,9-20), poprzez wczesną monarchię (2 Sm 12,15), szeroko pojęty okres przedwygnaniowy (Lb 5,27-28), niewolę (Ez 33,25-27), aż po V-IV w. (Rdz 20,18; Kpł 20,20-21).

Podobne poglądy rozpowszechnione były na całym Bliskim Wschodzie. Mezopotamskie teksty diagnostyczne wyliczają całą serię chorób spowodowanych wykroczeniami seksualnymi. Na przykład ból miednicy i krzyża mógł być skutkiem stosunku kazirodczego<sup>109</sup>, zanik mowy mógł być spowodowany przez samo obejmowanie kapłanki<sup>110</sup>, zaś współżycie z nią mogło pociągnąć za sobą spuchnięcie brzucha, uczucie gorąca we wnętrznościach, chorobę jąder i owrzodzenie penisa<sup>111</sup>. Oczywiście chorobą mogło skutkować także cudzołó-

---

bującego w dobrym świetle ukazać ciemne strony panowania Dawida, zob. McCarter, *II Samuel*, 15-16.

<sup>107</sup> Zastanawiające jest na przykład, że Dawid po śmierci dziecka idzie do „domu Jahwe” (בית יהוה, *bēt jhwh*, 2 Sm 12,20), a przecież w Jerozolimie nie ma jeszcze świątyni!

<sup>108</sup> Choćby ze względu na zapewne licznych świadków pamiętających wydarzenia wydaje się, że autor 2 Sm 12 mógł raczej interpretować fakty i ewentualnie je ubarwiać, nie zaś tworzyć zupełnie nową rzeczywistość.

<sup>109</sup> TDP108:17; inny przykład choroby spowodowanej kazirodztwem: TDP 58:25.

<sup>110</sup> TDP 62:19-20.

<sup>111</sup> TDP 112:24-25, 136:62-66, 138:67.

stwo<sup>112</sup>. Zaklęcia ze zbioru *Šurpu* mają uwolnić od demonicznych chorób między innymi człowieka, który „tajemnie odwiedzał żonę swego przyjaciela”<sup>113</sup>, lub mówiąc wprost „miał stosunek z żoną sąsiada”<sup>114</sup>. Tak więc teksty babilońskie dostarczają nam świetnych paraleli dla przykładów biblijnych. Również ordalia sprawowane wobec żony podejrzanej o cudzołóstwo są znane w Mezopotamii. Kodeks Hammurabiego wspomina o żonie, „...na którą z powodu innego mężczyzny palcem wskazano...”, jednak cudzołóstwo nie zostało jej udowodnione. Taka kobieta „... ‘na życzenie’ męża swego zanurzy się w rzece”<sup>115</sup>. Pławienie w rzece jest typową dla Babilonii formą sądu bożego<sup>116</sup>. Jest to wprawdzie inny sposób, aniżeli opisany w Biblii, jednak ze względu na warunki naturalne Kanaanu (istnienie tylko jednej dużej rzeki) ten sposób ordaliów byłby w praktyce niemożliwy do zastosowania w Izraelu<sup>117</sup>. Natomiast zbliżone do biblijnego obrazu ordaliów picie specjalnego napoju z naczynia zwanego *šarsaru* jest potwierdzone w tekstach z Suzy, a podobna praktyka stosowana była także w Mari<sup>118</sup>. Najwyraźniej klątwa związana z takim typem sądów bożych mogła powodować choroby, ponieważ wspomina o niej jedno z zaklęć ze zbioru *Šurpu*<sup>119</sup>. Wreszcie nie jest obca Mezopotamii idea choroby będącej karą za grzechy przodków. Babilońskie teksty medyczne znają takie przykłady: „(Skutki) zła (wyrządzonego przez) ojca lub matkę, brata lub siostrę, ród, krewnych lub rodzinę zawładnęły nim”<sup>120</sup>. Najlepszą jednak paralelę dla choroby śmierci dziecka Batszeby jest następujący tekst: „Jeśli ciężarna kobieta stawia oczy w słupek – ponosi ona karę (za zło) jej ojca; jej nienarodzone dziecko umrze”<sup>121</sup>. Widzimy więc, że wszystkie aspekty kary za wykroczenie natury seksualnej pojawiające się w Biblii mają swe odpowiedniki na starożytnym Bliskim Wschodzie.

<sup>112</sup> TDP 114:38', 160:32; inne przykłady, jak się można domyślać, nieprawnych stosunków seksualnych powodujących chorobę: TDP 28:91-95, 42:32, 56:16, 124:22, 134:37, 166:79, 170:15-16, 21-23.

<sup>113</sup> Reiner, *Šurpu*, 25 (IV:6).

<sup>114</sup> Reiner, *Šurpu*, 14 (II:48).

<sup>115</sup> KH V:77-VI:6 (§ 132).

<sup>116</sup> Za najstarsze sum. przykłady w Kodeksie Ur-Nammu (ok. 2100). M. T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta 1995, 18 (§ 13-14).

<sup>117</sup> Tak sądzi de Vaux, *Ancient Israel*, 158.

<sup>118</sup> van der Toorn, „Ordeal”, *ABD*.

<sup>119</sup> Reiner, *Šurpu*, 21 (III:62).

<sup>120</sup> BAM 234:11.

<sup>121</sup> TDP 208:89.

## f. morderstwo

Powyżej rozpatrywaliśmy grzech Dawida i Batszeby i oczywiście określiliśmy to wykroczenie jako seksualne. Towarzyszyło mu jednak morderstwo popełnione na Uriaszu i można się domyślać, że kara w postaci choroby i śmierci dziecka spadła nie tylko za cudzołóstwo, lecz także właśnie za morderstwo. Z podobną sytuacją mieliśmy do czynienia w paragrafie omawiającym kult innych bóstw poza Jahwe. Królowi Joramowi Judzkiemu Eliasza miał zarzucać: „...sprawiłeś, że nierządna stała się Judea i mieszkańcy Jerozolimy, tak jak nierządny był dom Achaba, a także zamordowałeś lepszych niż ty braci swych z domu twego ojca” (2 Krn 21,13). Skutkiem takich wykroczeń jest długotrwała choroba wewnętrzności zakończona śmiercią (2 Krn 21,15-19). Zatem i w tym przypadku pojawia się zabójstwo jako uzasadnienie kary. Warto jednak zauważyć, że nigdzie w Biblii morderstwo nie występuje jako jedyny powód do zesłania choroby, lecz jest elementem „drugoplanowym”. Być może wynika to z przeświadczenia, że „kto mieczem wojuje, od miecza ginie” (Mt 26,52). Zabójstwo domagało się zapewne w oczach starożytnych Izraelitów gwałtowniejszej i bardziej namacalnej kary ze strony Jahwe. Wiązało się to między innymi z zasadą czystości rytualnej. Jedynie wylanie krwi winowajcy mogło zmasać nieczystość spowodowaną przelaniem krwi<sup>122</sup>. Dobrym przykładem takiego wyczucia sprawiedliwości jest sprawa Nabota. Jego zamordowanie ma według Eliasza pociągnąć za sobą boską karę w postaci gwałtownej śmierci tak głównej winowajczyni Jezabel, jak i króla Achaba – krew ich obojga będą lizały psy, podobnie jak lizały krew niewinnie ukamienowanego Nabota (1 Krl 21). Wymieniając więc morderstwo jako przyczynę zesłania choroby<sup>123</sup> przez Jahwe należy pamiętać, że jest ono tylko wyjątkowo w ten właśnie sposób karane i główny akcent należy kłaść na inne przewinienia winowajcy – w omawianych przykładach kult obcych bóstw i cudzołóstwo. Owe przykłady pochodzą z różnych epok (wczesna monarchia: 2 Sm 12,15; IV-III w.: 2 Krn 21,15-19), jednak ze względu na ich nietypowy charakter i wyjątkowość nie można wyciągać dalej idących wniosków co do rozwoju w czasie koncepcji karania chorobą zabójstwa.

Starożytny Bliski Wschód również zna przykłady karania zabójstwa przez bóstwo chorobą. Bodaj najbardziej znany jest obraz z Eposu o Gilgameszu, gdzie bogowie decydują: „Ponieważ oni zabili Niebiańskiego Byka i [ponieważ] zabili Huwa[wę] ... [jeden] z nich [musi umrzeć]. A Enlil rzekł: Niech Enkidu umrze, ale Gilgamesz niechaj nie umiera. ... Enkidu leżał chory jeden dzień,

<sup>122</sup> Zob. szerzej van der Toorn, *Sin and Sanction*, 15-16.

<sup>123</sup> Warto zauważyć, że w obu biblijnych przypadkach jest to choroba śmiertelna i to mimo długotrwałej modlitwy Dawida. Jest to oczywiście zgodne z podstawową zasadą odpłaty – śmierć za śmierć.

drugi dzień, na łóżku Enkidu leżał, [jego choroba się pogarszała]”<sup>124</sup>. Oczywiście choroba Enkidu kończy się śmiercią. Należy tu podkreślić, że zabicie przeciwnika w walce nie było traktowane jak morderstwo<sup>125</sup>, jednak śmierć bezbronny jeńca (Huwawa) mogła domagać się kary, choć wcale nie było to regułą. Królowie tak asyryjscy, jak i babilońscy nader często zabijali jeńców nie obawiając się przy tym kary ze strony bóstw. Najbardziej oczywistym przykładem morderstwa jest skryte zabicie współobywatela. O takim właśnie przypadku wspomina jedno z zaklęć *Šurpu* mające uzdrowić cierpiącego, ponieważ „rozlał (on) krew swego sąsiada”<sup>126</sup>. Podobnie diagnoza babilońska mówi o chorym, że „udusił w bóje”<sup>127</sup> człowieka, ‘podwójny’ zmarły zawładnął nim”<sup>128</sup>. Zatem źródła mezopotamskie nawet wyraziściej niż Biblia ukazują nam bogów karzących morderstwo chorobą.

### g. wykroczenia w dziedzinie społecznej

Innym powodem zesłania choroby są wykroczenia w dziedzinie społecznej. Pojawiać się tutaj będą takie przewinienia jak kłamstwo, oszustwo, chciwość, kradzież. Ich wspólną cechą jest pomnożenie własnych korzyści ze szkodą dla innych ludzi. Dobrym przykładem tego typu wykroczenia z zaznaczeniem, że czeka za nie choroba jest Mi 6,13. Micheasz szczególnie ostro piętnuje oszukiwanie na wadze. W wersie 10 wspomina „chudą efe”, w następnym zaś „niegodziwą wagę” i „fałszywe odważniki”. W dążeniu do zysku bogacze używają przemocy i kłamstwa (w. 12). Wobec takich przestępstw Jahwe zapowiada: „Ja więc uderzając (נָכָה, *nākāh*) ciebie ześlę chorobę” (חָלָה, *hālāh*, w. 13a). Warto także zauważyć, że w następnym wersie jako kara pojawia się głód i miecz, co tworzy dobrze nam znany, szczególnie z Ksiąg Jeremiasza i Ezechiela, zestaw najgorszych możliwych nieszczęść, choć tym razem jest on nieco dokładniej opisany. Być może jest to nawet najstarszy biblijny przykład użycia tej zbitki, ponieważ tak szósty rozdział, jak i znaczna część Księgi Micheasza pochodzi zapewne z ostatniej kwarty VIII w.<sup>129</sup>

Księga Jeremiasza natomiast zawiera inny opis wykroczenia w sferze społecznej, za które prorok zapowiada „miecz, głód i zarazę (דֵּבַר, *deber*)”. Jr 34,17

<sup>124</sup> Tłumaczenie polskie za: *Epos o Gilgameszu*, 35, 100. por. *ANET* 85-87 (Gilg. VII.1:6-10; 4:7-8); George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 647: 255-260.

<sup>125</sup> Zob. w Biblii negatywna ocena zemsty Joaba na Abnerze, co skutkuje śmiercią samego Joaba (2 Sm 3,6-39; 1 Krl 2,5-6.28-34).

<sup>126</sup> Reiner, *Šurpu*, 14 (II:49), podobne przykłady: 15 (II:93-94), 20 (III:34).

<sup>127</sup> Dosł. „w morderstwie” *ina šaggašti*.

<sup>128</sup> *TDP* 88:6, 92:40.

<sup>129</sup> P. Szefer, „Księga Micheasza”, w: *Księgi proroków mniejszych I*, Poznań 1968, 362-367; Smith, *Micah – Malachi*, Micah: Introduction.

wspomina niespełnioną obietnicę uwolnienia niewolników. Mamy tu zatem do czynienia z kłamstwem, czy wprost krzywoprzysięstwem, spowodowanym względami ekonomicznymi, a mówiąc wprost chciwością. Obok wykroczenia wobec niewolników – którym dano wolność w momencie kryzysu, a gdy ten minął znowu im ją zabrano – jest tu także wykroczenie wobec Jahwe, ponieważ przymierze w sprawie uwolnienia (ברית, *b<sup>c</sup>rît*, w. 8) było zawierane w jego imię (zob. w. 16). Zatem obok pogwałcenia norm współżycia społecznego jest tu także złamanie przymierza, co – jak widzieliśmy w pierwszym paragrafie – dość często było karane przez Boga Izraela śmiertelną chorobą. Oczywiście jak w wielu podobnych przykładach, w których występuje „miecz, głód i zaraza”, tak i tutaj zbitka ta jest tylko literacką formułą, jednak bez wątplenia odzwierciedla wierzenia przedstawiające Jahwe jako Władcę Zarazy. Miejsce powstania tekstu mówiącego o niedoszłym uwolnieniu niewolników oraz jego stosunek do rzeczywistych wydarzeń wzbudza wiele kontrowersji. Niezależnie jednak czy przyjmiemy, że Jr 34,8-22 pochodzi od samego Jeremiasza, ewentualnie Barucha, czy też jest raczej opowieścią spisaną, a co najmniej dogłębnie przeredagowaną w Babilonii (co wydaje się nam bliższe prawdy)<sup>130</sup>, to w obu wypadkach czas powstania tego utworu zamyka się w okresie niewoli.

Kolejny biblijny przykład ukazujący pogwałcenie zasad życia społecznego ukarane chorobą znajduje się w 1 Sm 2. Głównymi winowajcami są tam synowie Helego, którzy brutalnie zabierają mięso Izraelitom składającym ofiary. Karą dla nich będzie śmierć w walce (zob. w. 34). Jednak ponieważ sam Heli niedostatecznie reagował na nieczne uczynki swych synów, wyrocznia wygłoszona przez bezimiennego proroka zapowiadała mu wyniszczenie oczu i strapienie duszy (w. 33). Tym razem więc nie sami chciwcy, lecz nie umiejący ich powstrzymać ojciec został ukarany chorobą – ślepotą (zob. 1 Sm 3,2). Opowieść tę w obecnej formie zawdzięczamy Dtr, podobnie jak obie Księgi Samuela. Z pewnością powstała ona na podstawie jakiejś starej historii mówiącej o Samuelu, jednak nie jesteśmy w stanie odtworzyć tego pierwotnego opowiadania. Nie wiemy czy był w nim interesujący nas wątek ukarania Samuela ślepotą. Wątpliwości może budzić brak postrzegania w trzecim rozdziale zaniewidzenia Samuela w kategoriach kary, trzeba jednak przyznać, że nie jest to argument decydujący. Zatem powstanie tego opisu choroby jako kary musimy datować na VII-VI w. dopuszczając ewentualność, że jego korzenie są wcześniejsze.

<sup>130</sup> Wskazywać na to mają silne związki z literaturą deuteronomistyczną (np. zależność od Pwt 15); specyficzny brak opisu działania i przytoczenia słów osób występujących w tekście, o wszystkim czytelnik dowiadyuje się ze słów wyroczni; wewnętrzne sprzeczności tekstu (np. w. 9-10 mówią o uwolnieniu wszystkich niewolników, a w. 14 tylko o niewolnikach za długi). Zob. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion*, 39-42; por. Keown & Scalise & Smothers, *Jeremiah 26-52*, 34:8-22 Form/Structure/Setting, gdzie dość dokładnie przedstawiona dyskusja na temat czasu powstania perykopy wraz z literaturą.

Następny biblijny opis oszustwa ukaranego przez chorobę to 1 Sm 25. Już na wstępie należy zaznaczyć nader stronnaczy charakter tekstu biblijnego. Mówi on o „ochroniarzach” Dawida, którzy przyszli do Nabala po zapłatę za opiekę nad jego trzodami. Nabal nie jest skłonny płacić haraczu pustynnym włóczęgom Dawida<sup>131</sup>, na co ten rozgniewany zapowiada, że wymorduje całą rodzinę opierającego się hodowcy. Tekst biblijny pokazuje dobrego Dawida domagającego się jedynie swoich pieniędzy, a po drugiej stronie mamy uctującego, napuszonego bogacza. To Dawid jest więc tutaj pokrzywdzonym, a Nabal chciwym łotrem zatrzymującym wynagrodzenie ubogiego. Wobec takiej jawnej niesprawiedliwości nie może nas dziwić los Nabala. Jahwe poraził go, tak że „zamarło serce w jego piersi i stał się on jak kamień”, a po dziesięciu dniach zmarł (1 Sm 25,37-38). Ponieważ opis całej sytuacji nie nosi cech utworu poetyckiego należy przyjąć, że mamy do czynienia z tekstem przedstawiającym wydarzenia takimi, jakimi były, bądź jakimi je sobie wyobrażano. Wyrażenie wspominające o zamarłym sercu Nabala i jego „skamienieniu” nie jest więc literackim zwrotem. Wydaje się raczej, że mowa tu o jakiejś zapaści układu krążenia i paraliżu<sup>132</sup>. Biorąc pod uwagę skłonność Nabala do alkoholu i dramatyczne okoliczności scena wygląda bardzo prawdopodobnie. Nabal wytrzeźwiawszy dowiadyuje się od swej żony, że otarł się o śmierć z rąk pustynnych rzeźmieszków Dawida. Jego mocno zmęczone całonocną hułanką serce nie wytrzymuje takiej nowiny i dochodzi do wylewu, którego konsekwencją jest paraliż Nabala, a po dziesięciu dniach śmierć. Podobnie jak w poprzednim przypadku nie jesteśmy w stanie ustalić, jaka część tekstu należy do starej opowieści o Dawidzie, a jaka jest dziełem Dtr. Musimy więc określić VI w. jako *terminus ad quem*, pozostawiając możliwość, że wzmianka o paraliżu i śmierci Nabala może być starsza.

Wreszcie ostatni tekst pochodzi z Drugiej Księgi Królewskiej. Został on wprawdzie dołączony do paragrafu omawiającego wykroczenia społeczne, jednak nie jest ich typowym przykładem. Mowa tu o 2 Krł 5,20-27, gdzie opisane jest podwójne kłamstwo Gehaziego i kara, jaka go za to spotyka. Przede wszystkim brak tu wyrządzenia szkody innemu człowiekowi. Naaman sam chce wręczyć dar Elizeuszowi, a później Gehaziemu, nie jest więc w tym opowiadaniu przedstawiony jako poszkodowany. Z drugiej jednak strony nie ulega wątpliwości, że gdyby nie podstęp Elizeuszowego sługi byłby bogatszy o dwa talenty. Nawet jeśli więc Naaman nie jest wiele uboższy, to z pewnością jest oszukany. Motywem działania Gehaziego jest chciwość, która pobudza go do kłamstwa tak wobec syryjskiego wodza, jak i później wobec Elizeusza. Ta sama chciwość

<sup>131</sup> Zob. 1 Sm 22,2: „Zgromadzili się wokół niego (=Dawida) wszyscy uciśnieni, wszyscy będący w długach i wszyscy zgorzkniali...”

<sup>132</sup> Wydaje się to bardziej prawdopodobne, aniżeli otrucie Nabala przez żonę, zob. Preuss. *Biblich-talmudische Medizin*, 307.

była podstawową pobudką do działania w powyżej przedstawianych przykładach. Z tej też przyczyny uznaliśmy, że postawa Gehaziego najlepiej wpisuje się w nurt wykroczeń natury społecznej. Karą za to jest trąd (w. 27). Powstanie opowiadania o Naamanie należy umieścić pomiędzy połową IX w., kiedy to działał Elizeusz, a VII-VI w., gdy opowieść została przeredagowana i włączona w ciąg historii deuteronomistycznej<sup>133</sup>.

Jeśli przyjrzymy się datowaniu wszystkich wymienionych przykładów, to stwierdzimy, że żaden z nich nie powstał w okresie po niewoli babilońskiej. Być może najstarsze są przykłady z Księgi Samuela (1 Sm 2; 1 Sm 25), choć z pewnością ich dzisiejszy kształt zawdzięczamy Dtr (VII-VI w.). Także 2 Krl 5,20-27 i Mi 6,13 pochodzą z okresu podzielonej monarchii. Najmłodszy Jr 34,17 powstał podczas niewoli. Taki rozkład w czasie może sugerować, że czasy przedwygnaniowe w większym stopniu obfitowały w konflikty społeczne, aniżeli okres po powrocie z niewoli. Stąd autorzy biblijni tego okresu piętnując nadużycia odwoływali się do interwencji boskiej, którą przedstawiano jako zesłanie choroby na złoczyńcę. Potwierdzać tę tezę mogą jakże gorzkie słowa skierowane przeciwko grzesznym bogaczom, takich proroków jak Amos czy Ozeasz działających właśnie przed niewolą. Wydaje się, że po 538 r. nastął czas nowego dobrobytu, spowodowanego powszechnym pokojem czasów perskich oraz odrabianiem strat demograficznych wśród ludności. Sytuacja taka łagodziła konflikty ekonomiczne, stąd brak w biblijnych tekstach powygnaniowych obrazu Boga karzącego chorobą za wykroczenia społeczne.

Również teksty bliskowschodnie mówią o chorobie będącej boską karą za nieuczciwe pomnożenie majątku. Niezastąpiony jest w tym wypadku zbiór zaklęć *Šurpu*, który zaznacza, że złodziej może być narażony na chorobę<sup>134</sup>. Wydaje się, że szczególnie często pojawia się ten typ kary w sytuacji, gdy zawodzi ludzka sprawiedliwość. Chodzi tu o osoby fałszywie przysięgające przed sądem, że nic nie ukradły i w ten sposób unikające wyroku. W tej sytuacji jednak nie tylko sama kradzież, lecz także fałszywa przysięga ściąga na nich gniew bogów<sup>135</sup>. Podobnie jest w zaklęciach Dingir.šā.dib.ba, gdzie cierpiący przyznaje, że obiecał, a następnie zaprzeczył obietnicy, dał słowo, a nie zapłacił<sup>136</sup>. Wśród osób, które mają zostać wyzwolone z nieszczęścia dzięki zaklęciom wymienieni są także fałszerze wagi<sup>137</sup>, a zaraz później ci, którzy brali srebro, które

<sup>133</sup> Zapewne już przed redakcją Dtr istniał zbiór miraculów Elizeusza, powstały wśród uczniów prorockich w Izraelu. Zob. przypisy 234-236 w podrozdziale dotyczącym Baal-Zebula.

<sup>134</sup> Reiner, *Šurpu*, 14, 20 (II:61, III:58).

<sup>135</sup> Reiner, *Šurpu*, 15 (II:83-85).

<sup>136</sup> W. G. Lambert, „DINGIR.ŠĀ.DIB.BA Incantations”, *JNES* 33 (1974), 281 (w. 124).

<sup>137</sup> Reiner, *Šurpu*, 14 (II:37.42); zob. także Hymn do Szamasza, gdzie mowa jest o handlarzu fałszującym wagę: „Przekleństwo ludzi zawładnie nim przed jego czasem” (w. 114); *BWL* 132; Foster, *Before the Muses*, 541; *CS* 1, 418; *ANET* 388 ma zarówno inne tłumaczenie, jak i inną nu-

im się nie należało<sup>138</sup> oraz osoby przesuwające granice pól na swoją korzyść<sup>139</sup>. Również w innych tekstach można znaleźć wzmiankę o chorobie spowodowanej przez kradzież: „On ukradł (coś) ze statku; bóg portu zawładnął nim”<sup>140</sup>. Znowu więc tak w Biblii, jak i w piśmiennictwie mezopotamskim znaleźć można ten sam motyw zesłania choroby przez Boga / bóstwa jako karę za powiększanie swego majątku kosztem innych.

## h. spis ludności

Następną przyczyną zesłania przez Jahwe choroby może być spis ludności. Przykład takiej sytuacji zawarty w 2 Sm 24 i 1 Krn 21 był już dość szczegółowo omawiany w poprzednim rozdziale w części dotyczącej aniołów. Ustaliliśmy tam, że opowieść o spisie dawidowym i zarazie będącej jego konsekwencją miała co najmniej trzy redakcje. Najstarsza z nich to pierwotne opowiadanie sięgające być może nawet X w. Na jego podstawie Dtr w VI w. stworzył obecną wersję zawartą w Księdze Samuela, a kolejną redakcją jest tekst z IV-III w. zawarty w Księdze Kronik. Pierwotne opowiadanie jest dla nas w dużej mierze niedostępne, możemy jedynie próbować je rekonstruować na podstawie 2 Sm 24. O ile poprzednio najistotniejszym dla nas problemem była kwestia pojawienia się aniołów, o tyle teraz skoncentrować się musimy na zagadnieniu przyczyny zesłania zarazy. Jest to o tyle istotne, że tekst biblijny nie podaje informacji, dlaczego spis jest negatywnie postrzegany przez Jahwe. Co jest takiego złego w policzeniu ludności? Co więcej, w 2 Sm 24,1 pośrednio to sam Jahwe przedstawiony jest jako przyczyna przeprowadzenia spisu: „Znowu rozpałił się gniew Jahwe przeciw Izraelowi i pobudził Dawida przeciw nim mówiąc: Idź, policz Izrael i Judę”. Zatem Księga Samuela przedstawia całą sytuację zgodnie z tradycyjnym bliskowschodnim spojrzeniem, w którym wszystko zależy od Boga / bogów. Brak jest tu miejsca na inicjatywę człowieka i jego wolną wolę. To Jahwe panuje nad wszystkim i sprawia wszystko – również zło. Dobrym przykładem takiego dawnego podejścia jest uczynienie przez Jahwe nieczułym serca faraona<sup>141</sup>. Jak widzieliśmy powyżej, podczas naszych rozważań o aniołach i szatanie, z biegiem czasu religijna myśl Izraela będzie odchodzić od takiego poglądu i – przynajmniej od czasów szkoły deuteronomistycznej –

merację wersów (w. II:53); zob. polskie tłumaczenie: Lyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 127 (w. 114).

<sup>138</sup> Reiner, *Šurpu*, 14 (II:43).

<sup>139</sup> Reiner, *Šurpu*, 14 (II:45-46).

<sup>140</sup> van der Toorn, *Sin and Sanction*, 199 n. 320.

<sup>141</sup> Zob. Wj 4,21; 7,3; 9,12; 10,20.27. Inne przykłady pobudzenia przez Jahwe do złego: 2 Sm 16,10; 1 Krl 12,15; 22,19-23.

sprawcami zła stopniowo stawać się będą inne istoty aniżeli Jahwe<sup>142</sup>. Można więc przypuszczać, że obraz Jahwe nakłaniającego Dawida do zła – spisu ludności, wywodzi się z pierwotnego, starego opowiadania. Tezę tę potwierdza 1 Krn 21,1, gdzie autor już nie mógł pogodzić się z dawnym obrazem, w którym Bóg Izraela może przyczynić się do zła i zastąpił Jahwe Szatanem. W dalszym jednak ciągu nie wiemy, dlaczego spis ludności postrzegany był jako rzecz naganna. Samo stwierdzenie, że spisy zawsze wzbudzały pewną obawę natury religijnej (np. *lustratio populi Romani*)<sup>143</sup> niczego nie wyjaśnia. Próby tłumaczenia oparte o współczesną etykę są zupełnie nie do przyjęcia. Nie można więc mówić o tym, że spis był zły, ponieważ miał służyć nałożeniu niesprawiedliwych podatków lub do oszacowania sił przed zaczepną wojną<sup>144</sup>. Również stwierdzenie, że znajomość liczby ludności należała do prerogatyw boskich i spis dawidowy był pogwałceniem uprawnień Jahwe nie przekonuje<sup>145</sup>. Przede wszystkim brak jest w Biblii zakazu spisu i przypisania tego przywileju tylko Jahwe<sup>146</sup>. Co więcej Wj 30,11-16 wspomina o spisie nie zaznaczając, że jest to coś nagannego. Jedynym wymogiem jest złożenie w związku ze spisem specjalnej ofiary (כֹּפֶר, *kōfer*) wynoszącej pół szekla od każdego policzonego, aby uniknąć plagi (נֶגֶף, *negef*). Także Lb 1-4 przedstawia spis dokonany przez Mojżesza mówiąc wyraźnie, że działo się to na rozkaz Jahwe. Brak w tym tekście najmniejszej nawet sugestii, że liczenie ludzi może być czymś niewłaściwym. Identyczna sytuacja przedstawiona jest w Lb 26, gdzie na dodatek brak jest wzmianki o jakichkolwiek ofiarach składanych przy okazji spisu. Zatem Biblia nie zastrzega prawa do liczenia Izraela jedynie dla Jahwe. Musi więc być jakaś inna przyczyna, dla której Jahwe zsyła zarazę. Zresztą jeszcze zanim choroba zaczęła szerzyć się w Izraelu, Dawid zauważył, że zgrzeszył i „postąpił bardzo głupio” (2 Sm 24,10). E. A. Speiser zaproponował, że tak w Izraelu, jak i w przedstawianych przez niego przykładach z Mari, zagrożenie wynikało z podobieństwa spisu i niebiańskiej księgi żyjących (zob. np.: Wj 32,32-33; Ps 69,29; Dn 12,1), co mogło być uznane za świętokradztwo<sup>147</sup>. Teza ta wydaje się jednak wątpliwa, ponieważ biblijne wzmianki wyraźnie mówią o imionach zapisywanych w niebiańskiej księdze. Natomiast gdy Biblia wspomina o spisach ludności akcent wyraźnie położony

<sup>142</sup> Zob. choćby postać Szatana kuszącego w raju Ewę.

<sup>143</sup> Liwiusz, *Ab urbe condita*, I:44.

<sup>144</sup> Tak *BP*.

<sup>145</sup> Tak *BT*.

<sup>146</sup> Wbrew Łach, *Księgi Samuela*, 501, gdzie autor twierdzi, że spis ludności był „...wyrażnym naruszeniem panującego zwyczaju, że ludu Bożego nikt spisywać nie może i nie może zliczać”, jednak nie podaje skąd wiemy o istnieniu takowego zwyczaju!

<sup>147</sup> E. A. Speiser, „Census and Ritual Expiation in Mari and Israel”, w: *Oriental and Biblical Studies. Collected Writings of E. A. Speiser*, ed. J. J. Finkelstein, M. Greenberg, Philadelphia 1967, 171-186. Artykuł ten ukazał się wcześniej w *BASOR* 149 (1958), 17-25.

jest na liczebność całej grupy, nie zaś na indywidualne imiona, które poza naczelnikami rodów po prostu nie były zapisywane. Zdecydowanie bardziej przekonująca jest propozycja wychodząca z założenia, że spisy były potrzebne dla celów militarnych, na co wskazuje fakt liczenia tylko pełnoletnich mężczyzn<sup>148</sup>. Zatem spis ludności zakładał możliwość prowadzenia wojny. Ponieważ jednak wojna należała do sfery sacrum, dlatego też konieczne było oczyszczenie<sup>149</sup>. Stąd właśnie Wj 30,11-16 wspomina o ofierze, jak możemy się domyślać, oczyszczającej. Wskazuje na to użyty tam termin כפר (*kōfer*) wywodzący się od rdzenia כפר I (*kpr*) „przebaczyć, oczyścić”. Zapewne brak takiego właśnie oczyszczenia podczas spisu uświadomił sobie Dawid mówiąc, że zgrzeszył. Oczywiście nie musiało to być pół szekla, ponieważ przepis z Księgi Wyjścia jest prawdopodobnie stosunkowo późny. Konieczność oczyszczenia podczas spisu potwierdzają także źródła z Mari, gdzie nawet sam termin na spis (*tēbibtum*) oznacza zarazem rytuał kultowego oczyszczenia<sup>150</sup>. Zatem zaraza zesłana przez Jahwe po dawidowym spisie była skutkiem niezachowania rytualnej czystości wymaganej w takiej sytuacji. Tego typu wymogi nie są charakterystyczne tylko dla Izraela, lecz były normą także w innych krajach starożytnego Bliskiego Wschodu, jak na to wskazuje przykład z Mari. Niestety brak jest poza Izraelem przykładu zesłania choroby po spisie przeprowadzonym bez wymaganego oczyszczenia. Być może władcy innych krajów byli ostrożniejsi i nie zapominali przy liczeniu swoich ludzi o koniecznych rytuałach...

### i. grzech

Po omówieniu konkretnych rodzajów wykroczeń należy przyjrzeć się tym biblijnym miejscom, w których przyczyna choroby jest ogólnie określona jako grzech. Wyróżnić tu należy trzy rdzenie, które pojawiają się w interesujących nas kontekstach. Są to: חטא (*ḥtʾ*) zawierający w sobie ideę grzechu, ערה (*ʿwh*) oznaczający jakieś wykroczenie, nieprawość oraz פשע (*pšʿ*) związany z butem, nieposłuszeństwem. W niniejszym paragrafie zajmiemy się pierwszym z nich. W tekście biblijnym pojawia się on najczęściej jako rzeczownik חַטָּאת (*ḥattāʾt*). Niektóre z przykładów pojawiały się już w poprzednich paragrafach niniejszego rozdziału, ponieważ tekst biblijny dookreślał, o jakiego typu grzechu była mowa. Większość jednak będzie wymieniona tylko tutaj, gdyż brak konkretnej wskazówki, o jakim grzechu mówił autor.

Pierwszy przykład pojawiał się już w opowiadaniu o grzechu Dawida z Bat-szebą (2 Sm 12,13), gdzie użyta jest tak forma czasownikowa, jak i rzeczownik pochodzący od חטא (*ḥtʾ*). Oczywiście w tym kontekście rdzeń ten odnosi się do

<sup>148</sup> Tak m.in. von Rad, *Teologia*, 59, 251.

<sup>149</sup> O rytualnej czystości wojowników zob.: Pwt 23,10-15; Joz 3,5; 1 Sm 21,4-7

<sup>150</sup> Speiser, „Census”, 173-177; zob. także McCarter, *II Samuel*, 513-514.

wykroczenia natury seksualnej. Jak już wyżej ustaliliśmy, tekst ten oparty jest na opowiadaniu pochodzącym prawdopodobnie z czasów Salomona.

2 Krn 7,13-14 przedstawia właśnie tego monarchę, gdy podczas widzenia otrzymuje od Jahwe obietnicę łaskawego wysłuchiwanie modłów zanoszonych w świątyni jerozolimskiej. Bóg zapewnia go, że gdy będzie karał lud między innymi zarazą (דִּבֶּר, *deber*), a ten odwróci się złego postępowania i będzie modlił się w świątyni, wówczas Jahwe wybaczy im grzechy i „uzdrowi kraj”. Brak jest wskazówki mogącej sugerować, o jaki konkretnie rodzaj grzechu chodzi. Musimy więc pozostać przy ogólnym stwierdzeniu, że ten fragment biblijny ukazuje Jahwe karzącego lud za jego grzechy (חַטָּאת, *hattā'tām*)<sup>151</sup>. Cała perykopa (2 Krn 7,11-22) opisująca objawienie się Jahwe Salomonowi ewidentnie zależna jest od 1 Krl 9,1-9. Co jednak ciekawe w Księdze Królewskiej brak jest wzmianki o karaniu przez Boga grzechów ludu zarazą. Jest to dodatek Kronikarza i możemy być pewni, że ten przykład zesłania choroby przez Jahwe pochodzi z IV – III w.

Kolejne dwa przykłady pochodzą z Księgi Psalmów. Pierwszy z nich – Ps 38 – mówi o gniewie Jahwe wywołanym grzechem psalmisty (w. 4). Kolejny wers wspomina dodatkowo o wykroczeniach, jednak znowu brak jest dookreślenia, o jakim rodzaju grzechu mowa. Także w. 19 zawierający przyznanie się do grzechu i wykroczenia niczego nie wyjaśnia. Pewne jest tylko, że skutkiem złamania nakazów Jahwe jest choroba psalmisty. Dotyka ona ciała i kości (w. 4), powoduje ropiejące rany (w. 6), rozpala lędźwie i całe ciało (w. 8). Psalmista jest już bez sił (w. 9) i gasną jego oczy (w. 11). Wszystko to powoduje ciężąca na grzeszniku ręka Jahwe (w. 3), która dotyka go plagą (נִגָּע, *nega'*). Niestety praktycznie niemożliwe jest ustalenie czasu powstania Ps 38, choć niekiedy sugeruje się okres po powrocie z niewoli babilońskiej<sup>152</sup>. Drugi przykład z Księgi Psalmów to Ps 41,9. Zwykle przyjmuje się, że należy wprowadzić tu koniekturę i zmienić דִּבֶּר בְּלִיעַל (d'bar belija'al) na דִּבֶּר בְּלִיעַל (*deber belija'al*), co daje znaczenie „złośliwa, niszcząca zaraza”<sup>153</sup>. Obraz choroby świetnie odpowiada prośbie o uzdrowienie zawartej w w. 5 i 11. W pierwszym z nich psalmista wyznaje, że zgrzeszył wobec Jahwe, co nie pozostawia wątpliwości, że właśnie w grzechu upatruje on przyczyny choroby. Niestety nie wiemy, jaki konkretnie grzech miał autor na myśli. Również nieznanym jest czas powstania tego Psalmu<sup>154</sup>.

<sup>151</sup> Dosł. „ich grzechy”.

<sup>152</sup> Co do ewentualnego datowania Ps 38 zob. przypisy 21 i 22 w I rozdziale w części mówiącej o Jahwe – Wojowniku.

<sup>153</sup> Tak np. polskie wydania Biblii *BT* i *BP*, choć *BHS* pomija tę propozycję milczeniem.

<sup>154</sup> Komentarze różnią się na ogół w określaniu przypuszczalnego czasu powstania Psalmu. Łach, *Księga Psalmów*, 239 sugeruje okres po niewoli babilońskiej. Z kolei Dahood, *Psalms I*, 249 uważa ten Psalm za bardzo stary, z pewnością sprzed niewoli, może nawet z początków monarchii. Kraus, *Psalmen*, Bd. I, 312 oraz Craigie, *Psalms 1-50*, 41:1-14 Form/Structure/Setting pomijają

Trzy ostatnie przykłady pochodzą z ksiąg prorockich. Pierwszy z nich to Jr 16,10. Miejsce to było już dwukrotnie wspomniane w paragrafach poświęconych niezachowywaniu prawa oraz kultowi obcych bóstw, nie ulega bowiem wątpliwości, że na tym właśnie ma polegać grzech i wykroczenie popełnione przez Izrael. Tekst z Księgi Jeremiasza powstał zapewne w początkach VI w. Kolejnym fragmentem jest Ez 14,19.21. Jahwe zapowiada, że ześle na Jerozolimę między innymi zarazę (דֶּבֶר, *deber*) – obok miecza, głodu i dzikich zwierząt – ponieważ jej mieszkańcy zgrzeszyli niewiernością, odstępstwem. Na czym owo odstępstwo miało polegać Ezechiel niestety nie tłumaczy, a użyty rdzeń מעל (*m'el*) ma zbyt ogólne znaczenie. Tekst ten, podobnie jak większość Księgi Ezechiela, należy datować na okres niewoli babilońskiej. Ostatnim miejscem u proroków ukazującym grzech jako przyczynę zesłania choroby jest Oz 13,14. We fragmencie tym Jahwe przywołuje zarazę (דֶּבֶר, *deber*) śmierci (Mota?) oraz pomór (קֶטֶב, *qeteb*) Szeolu. Mają one być karą dla Efraima za jego wykroczenie (zob. następny paragraf) i grzech (w. 12). Znowu jednak brak jest jasnego wskazania, o jakim grzechu mowa, choć początek trzynastego rozdziału może sugerować bałwochwalstwo. Jak już wcześniej stwierdziliśmy<sup>155</sup>, omawiany urywek z Księgi Ozeasza pochodzi z trzeciej kwarty VIII w.

W innych kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu oczywiście również można znaleźć koncepcję grzechu i co za tym idzie kary za grzech w postaci choroby. Ponieważ jednak kolejne dwa paragrafy dotyczyć będą bardzo podobnej problematyki, dlatego też paralelne teksty bliskowschodnie zostaną umieszczone po omówieniu takich przyczyn zesłania choroby jak wykroczenie i bunt.

## j. wykroczenie

W Biblii Hebrajskiej obok omówionych powyżej terminów niosących idee grzechu wywodzących się od rdzenia חטא (*ht'*) pojawia się także wyraz pochodzący od rdzenia עוה (*'wh*), a oznaczający wykroczenie, niegodziwość, nieprawość. Jest to rzeczownik עוון (*'awōn*). Popełnienie wykroczenia również bywa przyczyną zesłania przez Jahwe choroby jako kary. Podobnie jak w przypadku grzechu, tak też i teraz najczęściej nie można określić charakteru owego wykroczenia, stąd większość przypadków nie będzie pojawiała się w innych paragrafach niniejszego rozdziału. Jednak pierwszy przykład jest już znany, ponieważ dotyczy on kultu innych bóstw poza Jahwe, a dokładnie kultu Baala w Peor. Wspomina o tym Joz 22,17 określając przy tym całą sytuację jako עוון (*'awōn*). Nie ma więc wątpliwości, że w tym wypadku naturą wykroczenia jest bałwo-

datowanie milczeniem. Nie można też wyciągać wniosków o zależności Psalmu od Jeremiasza na podstawie podobieństw językowych, zob. J. Coppens, „Les Psaumes 6 et 41 dependent-ils du livre de Jérémie?” *HUCA* 32 (1961), 217-226.

<sup>155</sup> Zob. przypis 88 w I rozdziale w paragrafie omawiającym Jahwe-władcę istot nadludzkich.

chwałstwo. Karą za to jest plaga, którą autor biblijny wyobraża sobie na sposób gwałtownej choroby. Dwudziesty drugi rozdział Księgi Jozuego został zapewne zredagowany przez Dtr podczas niewoli babilońskiej<sup>156</sup>.

Następne przykłady użycia terminu „wykroczenie” אָוֹן (*‘āwōn*) jako przyczyny zesłania choroby przez Jahwe znaleźć można w Psalmach. Pierwszy z nich (Ps 38,5) został omówiony w poprzednim paragrafie, ponieważ w w. 4 sąsiaduje z nim „grzech” חַטָּאת, *hattā’t*), nie ma więc potrzeby powtarzać naszych rozważań.

Drugim interesującym nas miejscem jest Ps 39,11-12. Psalmistę dotyka tam plaga נֶגַע, *nega’*), dla której paralełą w drugim stychu wersu 11 jest ręka Jahwe. Takie zestawienie jednoznacznie wskazuje na chorobę. Następny wiersz wprost dodaje, że jest to kara za wykroczenie. Jak zwykle w Psalmach nie możemy dokładnie określić charakteru nieprawości popełnionej przez psalmistę. Również datowanie Psalmu 39 nie jest możliwe, stąd komentarze pomijają to zagadnienie.

Trzecim miejscem w Księdze Psalmów, nad którym musimy się zatrzymać jest Ps 103,3. Cały Psalm 103 jest hymnem wdzięczności dla Jahwe. Wers trzeci wspomina, że Bóg Izraela przebacza wszystkie wykroczenia oraz leczy wszystkie choroby (יָחַלְוִים, *taḥālu’im*). Brak jest przy tym wprost wyrażonego związku pomiędzy wykroczeniem a chorobą. Jednak na podstawie zasad poezji hebrajskiej można wnioskować, że drugi stych mówiący o chorobach wynika z pierwszego wspominającego o wykroczeniach. Paralelizm członów podkreśla użycie w obu przypadkach wyrazu „wszystkie”. Pozostajemy tutaj wprawdzie w sferze przypuszczeń, jednak ze względu na inne przykłady wydaje się, że można przyjąć, iż także tutaj wykroczenie jest traktowane jako przyczyna choroby<sup>157</sup>. Psalm wydaje się utworem dość późnym, wskazuje na to zarówno oczywista zależność w. 15-16 od Iz 40,6-8 i prawdopodobnie w. 9 od Iz 57,16, jak i pojawiające się arameizmy. Trudno jednak ustalić dokładniejszy czas powstania i komentatorzy zwykle poprzestają na ogólnym stwierdzeniu, że Psalm pochodzi z okresu po powrocie z niewoli babilońskiej, a wzmianka o dawidowym autorstwie jest późniejszym dodatkiem<sup>158</sup>.

Czwartym i ostatnim Psalmem ukazującym wykroczenie jako przyczynę choroby jest Ps 107,17. TM co prawda nie zawiera wzmianki o chorobie, jednak wydaje się, że uległ on skażeniu i zamiast „głupcy” אֲוִלִים (*‘āwilim*) powinno być

<sup>156</sup> Zob. powyżej przypis 47.

<sup>157</sup> Zob. Seybold, *Das Gebet*, 142-145.

<sup>158</sup> Lach, *Księga Psalmów*, 438; Kraus, *Psalmen*, Bd. II, 702; Allen, *Psalms 101-150*, 103: -22 Form/Structure/Setting. Jedynie Dahood, *Psalms III*, 24 sugeruje, że arameizmy w rzeczywistości są bardzo archaicznymi formami kananejskimi i w związku z tym proponuje wczesne datowanie; jest jednak w swych poglądach osamotniony.

„chorzy” חוֹלִים (*hōlīm*)<sup>159</sup>. Wskazują na to kolejne wersy, które w sposób typowy dla Psalmów opisują chorobę (niechęć do jedzenia, bliskość bram śmierci), a przede wszystkim rozwiązanie całej sytuacji – Jahwe uleczył (אָרַפָּה, *ʾrph*) modlących się do niego. Można zatem z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że Ps 107,17-20 opisuje chorobę. Jej przyczyną mają być buntownicze drogi (o których szerzej w następnym paragrafie) oraz właśnie wykroczenia. Podobnie jak w poprzednich Psalmach nie sposób ustalić, na czym miałyby ono polegać. Próba datowania Ps 107 spotyka się ze znacznymi trudnościami. Najczęściej komentatorzy twierdzą, że Psalm składa się z dwóch części: starszej, używanej w kulcie pierwszej świątyni (w. 1-32) oraz młodszej, dodanej po powrocie z niewoli (w. 33-43)<sup>160</sup>. Niekiedy jednak postrzega się cały Psalm jako utwór powygnaniowy<sup>161</sup>. Spór wydaje się obecnie niemożliwy do rozstrzygnięcia i problem czasu powstania interesującego nas w. 17 musimy pozostawić nierozwiązany.

Również prorocy widzą w wykroczeniach wobec Jahwe przyczynę kary w postaci choroby. Obok omawianego już powyżej grzechu, wykroczenie pojawia się także w Jr 16,10. Tym razem można określić jego charakter: jest to nieposłuszeństwo wobec prawa i kult obcych bóstw. Tekst ten pochodzi z początków VI w.

Z kolei Ezechiel tradycyjnie zapowiada miecz, głód i zarazę (דֶּבֶר, *deber*, Ez 7,15). Gdy kara przyjdzie „...wszyscy będą wzdychać, każdy za swe wykroczenie” (w. 16). Natura wykroczenia nie jest bliżej wyjaśniona. Jeśli połączyć w. 16 z w. 10-11 można wówczas wysnuć wniosek, że mowa jest o grzechach wobec słabszych członków społeczeństwa, ponieważ wspomniane są tam pycha, przemoc i nieprawość. Związek omawianych wersów bynajmniej nie jest jednak oczywisty. Siódmy rozdział Księgi Ezechiela pochodzi zapewne z czasów niewoli babilońskiej.

Ostatnim miejscem, w którym pojawia się wykroczenie jako przyczyna dla zesłania choroby jest Oz 13,14. Ponieważ jednak urywek ten został już omówiony w poprzednim paragrafie, gdyż występuje tam także grzech, nie będziemy powtarzać rozważań.

<sup>159</sup> Tak proponuje BHS, podobnie HAL 21 oraz większość komentarzy (np.: Weiser, *The Psalms*, 685; Łach, *Księga Psalmów*, 459); za pozostaniem przy TM opowiada się BDB 17. Dáhood, *Psalms III*, 84-85 sugeruje pozostanie przy rdzeniu אָוִל (*'wl*), jednak opierając się w dość ryzykowny sposób na akadyjskim wyrazie *ulālu* „być słabym” tłumaczy go „osłabieni” („enfebled”). Niekiedy proponuje się koniunkturę אֲחֻלִּים (*'unlālīm*), „ginący, umierający”, np. pomiędzy taką poprawką, a חוֹלִים (*hōlīm*) waha się Kraus, *Psalmen*, Bd. II, 736.

<sup>160</sup> Łach, *Księga Psalmów*, 460-461; Kraus, *Psalmen*, Bd. II, 736-738; Weiser, *The Psalms*, 685-687; Allen, *Psalms 101-150*, 107:1-43 Form/Structure/Setting.

<sup>161</sup> BP.

### k. bunt

Ostatnią z przyczyn kary w postaci choroby jest buntowanie się przeciw Jahwe. Ideę buntu wyraża rdzeń פָּשָׁע (paš'). W kontekście zesłania schorzenia pojawia się on tylko dwa razy: Lm 1,13-14 i Ps 107,17. Drugi z przykładów był już powyżej omawiany. Należy tylko dodać, że obok wykroczenia powodem zesłania choroby są też buntownicze drogi. Niestety, jak zwykle w Psalmach, autor nie wyjaśnia dokładniej, jakie konkretnie przewinienia mogą ściągnąć na grzesznika gniew Jahwe i karę w postaci choroby. Jak to zaznaczyliśmy, nie można w pewny sposób ustalić czasu powstania Ps 107.

Lm 1,13-14 to bardzo interesujący tekst. Należy on do dłuższej perykopy (w. 12-22), w której Jerozolima skarży się na swe cierpienia. Mamy więc do czynienia z personifikacją i to na tyle daleko posuniętą, że miasto choruje, podobnie jak człowiek. Jerozolima boleje, gdyż Jahwe zesłał ogień w jej kości i stąd jest osłabiona (דָּוָה, *dāweh*; w. 13). Przyczyna takiej kary ujawniona jest w następnym wersie, gdzie stolica wyznaje, że nosi „jarzmo swoich buntów” uwiązane do szyi ręką Jahwe. Znowu jednak nie możemy ustalić, poza ogólnymi domysłami, co autor rozumiał pod pojęciem buntu. Księga Lamentacji powstała zapewne pomiędzy 598 – 586 a 538 r.<sup>162</sup>

Warto teraz przyjrzeć się rozłożeniu się w czasie tekstów biblijnych mówiących o chorobie jako karze za grzech, wykroczenie i bunt. Najstarszym takim miejscem, pochodzącym zapewne z początków monarchii, jest 2 Sm 12,13, jednak termin grzech występuje tam w szerokim kontekście występku Dawida z Batszebą i nawet gdyby ów termin pominąć, cała sytuacja dalej pozostałaby zrozumiałą dla czytelnika. Natomiast już w Oz 13,14 (3 ćw. VIII w.) nie mamy do czynienia z wyjaśnieniem, na czym grzech czy też wykroczenie mają polegać. Pojęcia te są użyte bardzo ogólnie, bez kontekstu jakiegoś opowiadania. Tego typu zastosowanie omawianych terminów staje się bardzo popularne w VI w.: Jr 16,10; Lm 1,13-14; Ez 7,16; 14,19.21; Joz 22,17. Także po powrocie z niewoli autorzy biblijni używają takich ogólnych przyczyn zesłania kary w postaci choroby: Ps 103,3; 2 Krn 7,13-14; być może także Ps 38. Wydaje się więc, że pogłębiona refleksja teologiczna nad pojęciami grzechu i wykroczenia miała miejsce w Izraelu wówczas, gdy spadły nań klęski. Wydaje się to zupełnie naturalne wobec dominującej zasady odpłaty doczesnej: jeśli lud wybrany spotyka nieszczęście, to zapewne przyczyną tego jest jakiś występki wobec Jahwe. Biblijni autorzy z VI w. często nawet nie starają się określać, na czym ów występki miałby polegać, widocznie terminy grzechu, wykroczenia, a także

<sup>162</sup> H.-J. Kraus, *Klagelieder (Threni)*, (BK XX), Neukirchen-Vluyn 1960, 13-14; L. Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha*, Poznań 1968, 26-31; Stachowiak, „Proroicy więksi”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, 293; D. R. Hillers, „Lamentations, Book of”, *ABD*.

buntu wobec Jahwe były na tyle czytelne dla odbiorców, że nie wymagały dalszego uszczegóławiania.

Pora teraz na ukazanie tekstów pochodzących z innych kultur starożytnego Bliskiego Wschodu i również postrzegających ogólnie rozumiany grzech jako przyczynę zesłania choroby przez bóstwo. Będą się one odnosić tak do niniejszego paragrafu, jak i do dwóch poprzednich. Podobnie jak w większości biblijnych przykładów, tak również i teraz nie sposób dokładnie ustalić natury popełnionego grzechu. Na przykład mezopotamski rytuał dotyczący snów mówi: „(Jeśli) on (=Sin) wyśle Anzagara, boga snów, aby podczas nocy uwolnił mnie z moich grzech[ów, wówczas] (znowu) stanę się zdrowy i będę oczyszczony z mojej winy”<sup>163</sup>. Na tego, „który winny jest grzechu” najczęściej spadają choroby skórne z *saḫar-šubbū* na czele<sup>164</sup>. Stąd też zakłęcia *Šurpu* mają między innymi uzdrowić człowieka, którego „...grzechy są przeciwko jego bogu, jego przestępstwa są przeciwko jego bogini”<sup>165</sup>. Zgodnie z bliskowschodnim pojmowaniem świata nie tylko własny grzech mógł powodować chorobę, mógł to być także „grzech ojca lub matki; grzech oj[ca ojca lub] matki matki; grzech brat[ia lub siostry]; grzech przy[jaciela] lub [towarzysza]; grzech krew[nych] lub powino[watych]”<sup>166</sup>. Także i w innych zakłęciach mających uzdrowić chorego można znaleźć wyrażenia ogólnie wspominające grzechy będące przyczyną choroby. Na przykład zbiór Dingir.ša.dib.ba niejako przytacza słowa cierpiącego, który wspomina „...obrazę, grzech, wykroczenie, błąd, (którymi) obraziłem mego boga, zgrzeszyłem przeciwko mej bogini, popełniłem wszystkie grzechy, wszystkie błędy, wszystkie wykroczenia”<sup>167</sup>.

Na koniec warto podkreślić, że starożytni Izraelici mieli świadomość, iż także inne ludy postrzegały chorobę jako karę za grzechy zesłaną przez bogów. Najlepiej o tym świadczy tak zwana „Modlitwa Nabonida” znaleziona w Qumran: „Słowa modlitwy, którą odmawiał Nabonid, król kra[je] ba]bilońskiego, [wielki] król, [gdy został porażony] złą chorobą, z dekretu [Najwyż]szego Bo[ga, w Teiman]. [Ja, Nabonid, złą chorobą] byłem porażony przez siedem lat i byłem niepodobny [do człowieka. Modliłem się wówczas do Najwyższego

<sup>163</sup> Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams*, 207-208. Najczęściej stosowanym w języku akademickim terminem na grzech jest tak, jak w tym przypadku, *arnu / annu*; przez „wina” przetłumaczono *šī/ēru*.

<sup>164</sup> van der Toorn, *Sin and Sanction*, 76.

<sup>165</sup> Reiner, *Šurpu*, 14 (II:34). Tym razem obok „grzechu” *arnu* pojawia się także „przestępstwo” *gillatu*; zob. także 25 (IV:14) oraz: 26 (IV:56), 31 (V-VI:68), 32 (V-VI:78.88.98.108), 33 (V-VI:118.127), 34 (V-VI:139). Poza pierwszym przykładem, we wszystkich innych pojawia się także wyraz *hiḫtu/hiḫtu* oznaczający „wadę, brak, błąd, grzech” pokrewny z hebr. חַטָּא (hattā’i).

<sup>166</sup> Reiner, *Šurpu*, 24 (III:176-180).

<sup>167</sup> Lambert, „DINGIR.ŠĀ.DIB.BA”, 281 (w. 121-123). W całym tekście pełno jest zresztą odniesień do grzechów popełnionych przez cierpiącego. Podobnie jak w powyżej przytoczanych przykładach biblijnych zwykle brak jest podania, na czym miałyby ów grzech polegać.

Boga] i pewien egzorcysta odpuścił mi moje grzechy” (4Q242,1-4)<sup>168</sup>. Oczywiście wspólnota z Qumran uważała Jahwe za osobę tak zsyłającą, jak i leczącą chorobę. Jednak w. 7-8 tego tekstu wspominają, że Nabonid modlił się „[do wszystkich] bogów ze srebra, złota, [brązu, żelaza,] drewna, kamienia, gliny...”. Jest to świadectwo, że Żydzi oczywiście zdawali sobie sprawę, że tak jak oni wierzyli, że Jahwe karze ich za grzechy chorobą, tak też inne ludy uważały, iż są karane przez swoich bogów. Powyższe przykłady ukazują mentalną wspólnotę mieszkańców starożytnego Bliskiego Wschodu.

## I. walka z wrogami Izraela

Kolejną przyczyną, dodajmy najczęstszą, zsyłania choroby przez Jahwe jest obrona Izraela przed jego wrogami. Choroba jest boską bronią, za pomocą której Jahwe walczy z nieprzyjaciółmi. Schorzenia również i tutaj są swego rodzaju karą, choć odmienną od opisywanych powyżej. Przede wszystkim w dotychczasowych przykładach kara dotykała Izrael za sprzeciwianie się woli Jahwe wyrażonej za pomocą prawa, ogłoszonej przez proroków i tym podobne. Teraz w zdecydowanej większości kara dotyczyć będzie obcych ludów nie znających przecież zamiarów Boga Izraela, nie posiadających prawa danego przez Jahwe, ani też nie mogących słuchać jego wysłańców. Podstawowym przewinieniem będzie wrogość wobec narodu wybranego. Najczęściej wyrażać się ona będzie w zaatakowaniu Izraela bądź w prześladowaniu Hebrajczyków zamieszkujących pośród innych ludów. Wyjątkowo pojawią się dwa przykłady, w których to inni Izraelici, będący prześladowcami swych niewinnych i pobożnych rodaków, zostaną porażeni chorobą.

Najbardziej oczywistym przykładem zesłania choroby w obronie Izraela są plagi egipskie, a konkretnie plaga piąta (Wj 9,1-7), szósta (Wj 9,8-12) i szczególnie dziesiąta (Wj 11,1-12,36). Pojawia się tam seria różnorodnych chorób: zaraza (דֶּבֶר, *deber*), egzema (שִׁחִין, *s'ḥin*), bąble (אֲבַתְבֵּעָה, *'āba'bbu'ōt*) oraz różne określenia na plagę-chorobę (נֶגֶף, *negef*; מַגְגֵּפָה, *maggēfāh*; נֶגַע, *nega'*), którą Jahwe porazi (נָגַף, *nāgaf*; נָכָה, *nākāh*) Egipt i jego pierworodnych. Do tych przykładów z Wj 9-12 należy dodać rozsiane w innych rozdziałach i Księgach wzmianki o plagach-chorobach nawiedzających Egipt. I tak w Wj 15,26 sam Jahwe wspomina choroby (מַחֲלָה, *mahālāh*), jakie spotkały Egipcjan podczas Wyjścia. Podobnie w Joz 24,5 Bóg Izraela przypomina jak poraził (נָגַף, *nāgaf*) Egipt. Także w Księdze Psalmów można znaleźć wspomnienia choroby będącej plagą egipską. Ps 78,50-51 mówi o śmierci (מָוֶת, *māwet*) i zarazie (דֶּבֶר, *deber*) będącej udziałem pierworodnych w Egipcie. W dziękczynnym Ps 136 na pierwszym miejscu wśród cudów Wyjścia wymienione jest właśnie uderzenie (נָכָה, *nākāh*,

<sup>168</sup> Inny skrót: 4Q PrNab; tłumaczenie za: Muchowski, *Rękopisy*, 173.

w. 10) pierwotnych. Problem datowania poszczególnych przykładów można tym razem pominąć, ponieważ tradycja o Jahwe walczącym z Egipcjanami za pomocą choroby przewija się na tyle często, że można przyjąć, iż jest w Biblii czymś stałym. Oczywiście powyżej wymienione teksty mają swoją historię redakcji i w większości są utworami stosunkowo późnymi (szczególnie Psalmi), jednak nie ulega wątpliwości, że tradycja o wyjściu przodków Żydów z Egiptu i jakiś niezwykłych okolicznościach temu towarzyszących należy do najstarszych tradycji biblijnych konstytutywnych dla późniejszego Izraela<sup>169</sup>.

Drugi obraz Jahwe walczącego w obronie Izraela poprzez zesłanie choroby na przeciwników zawarty jest w 1 Sm 5-6. Rozdziały te opisują choroby Filistynów po zagarnięciu przez nich Arki. Jahwe poraził (נָגַע, *nāga'*; נָכַח, *nākāh*) wrogów plagą (מַגְפָּה, *maggēfāh*) w postaci guzów dymienicznych (עֲפָלִים, *'ōfālīm*) i wrzodów (טַחְרִים, *ṭ'hōrīm*). Motyw walki z wrogami jest tutaj połączony ze świętokradczym zagarnięciem Arki. Zatem choroba jest tutaj zarówno formą walki, jak i karą dla Filistynów. Obraz ten, jak to uzasadnialiśmy w pierwszym rozdziale, jest bardzo stary i pochodzi bądź z okresu przedmonarchicznego, bądź z czasów Dawida lub Salomona<sup>170</sup>.

Kolejny raz Jahwe atakuje chorobą wrogów Izraela w 2 Krl 6,18. Na prośbę proroka Elizeusza Bóg zsyła na oddział aramejski zaślepienie (סַנְוְרִים, *sanwērīm*). Wskutek tego wrodzy żołnierze wędrują wprost do Samarii, gdzie otoczeni muszą się poddać. Opowiadanie to pochodzi z cyklu o Elizeuszu i powstało zapewne pomiędzy połową IX w., kiedy to działał prorok, a VII-VI w., gdy opowieść została włączona w ciąg historii deuteronomistycznej<sup>171</sup>.

Następnym przykładem porażenia wrogów tym razem śmiertelną chorobą jest opis zagłady obozu asyryjskiego pod Jerozolimą. Powtarza się on niemal dosłownie w 2 Krl 19,35 i Iz 37,36. W drugim rozdziale uzasadnialiśmy, że wyrażenie „anioł Jahwe uderzył (נָכַח, *nākāh*)” odnosić się musi do zesłania na Asyryjczyków zarazy, wskutek której nieprzyjaciel odstąpił od oblężenia. Wzmianka 2 Krn 32,21 jest wobec powyższych wtórna i nie wnosi nic nowego. Interesujące nas teksty musiały powstać pomiędzy przełomem VIII i VII w. (panowanie Ezechiasza i najazd Sancheriba) a powstaniem Dtr (VII-VI w.), ponie-

<sup>169</sup> Zob. kilkadziesiąt wzmianek o Exodusie w innych księgach biblijnych wymienionych przez K. A. Kitchen, „Exodus, the”, *ABD*. Zapewne tradycja o Wyjściu miała pierwotnie charakter lokalny i dotyczyła niewielkiej grupy może skupionej wokół historycznego Mojżesza. Na jej podstawie urosło wielkie teologiczne opowiadanie, którego celem było ukształtowanie religijnej i narodowej tożsamości Izraela. Zob. Preuß, *Theologie I*, 54; Lemański, *Pięcioksiąg*, 252-253.

<sup>170</sup> Zob. przypisy 187 i 188 w paragrafie dotyczącym ręki Jahwe.

<sup>171</sup> Zob. powyżej przypis 133.

waż wydaje się, że właśnie Deuteronomista jest redaktorem dzisiejszego opowiadania<sup>172</sup>.

Nieco inny charakter od powyżej wymienionych ma Pwt 7,15. Nie jest to już bowiem opis zesłania choroby na wrogów Izraela, lecz obietnica Jahwe, że ześle (dosł. „da”) wszelkie choroby i słabości egipskie na tych, którzy nienawidzą Izraela. Brak jest określenia czasu, kiedy to ma nastąpić. Jest to o tyle znamienne, że wszystkie pozostałe przykłady walki z nieprzyjaciółmi są eschatologicznymi zapowiedziami proroków przedstawiającymi klęskę wrogów. Można powiedzieć, że Pwt 7,15 leży gdzieś pośrodku tych przykładów nie będąc już opisem minionych wydarzeń, ale jeszcze nie zaznaczając, że zapowiedź odnosi się do końca czasów. Omawiany wers należy do tak zwanej drugiej mowy Mojżesza (Pwt 4,44-11,32), łączonej niekiedy z Kodeksem Deuteronomicznym (Pwt 12,1-28,68), który pierwotnie stanowił tekst uroczystego przymierza pomiędzy Jahwe a jego ludem powstały w VIII w. w Izraelu. Ulegał on późniejszemu redakcyjnemu (w VII w. w Judzie, w VI w. na wygnaniu, także po powrocie z niewoli)<sup>173</sup> i stąd nie jesteśmy w stanie ustalić dokładnego czasu powstania interesującego nas wersu. Biorąc jednak pod uwagę kontekst, czyli wezwanie do zupełnej eksterminacji wszystkich narodów Kanaanu i ich kultów, wydaje się niemożliwe, by rozdział 7 mógł powstać w wielonarodowym państwie północnym. Tego typu hasła mogły najwcześniej pojawić się w czasach centralistycznej reformy Jozjasza. Jednak zakaz małżeństw mieszanych (Pwt 7,3-4) wskazuje na czasy jeszcze późniejsze, to jest na okres po powrocie z niewoli, ponieważ właśnie wtedy zaczęto wprowadzać tego typu prawo małżeńskie (Ezd 9-10; Ne 13,23-29). Wydaje się, że właśnie czasy perskie, kiedy to Juda jest małą prowincją, otoczoną przez zwykle nieprzyjaźnie nastawione narody, są najbardziej prawdopodobnym okresem do tworzenia tak radykalnych wizji przeszłości, jak ta zamieszczona w Pwt 7.

Do wspomnianych eschatologicznych zapowiedzi prorockich odnoszących się do wrogów Izraela, których na końcu czasów Jahwe porazi różnymi schorzeniami zaliczyć można kilka miejsc. I tak Iz 19,22 wspomina o Egipcie, który zostanie porażony plagą (נגף, *nāgaf*). Nie ma wątpliwości, że chodzi tu o jakąś zarazę, ponieważ ten sam wers mówi także o uzdrowieniu Egiptu. Wprawdzie proto-izajaszowa wyrocznia przeciw Egipcjom (Iz 19,1-25) sięga swymi korzeniami okresu dominacji asyryjskiej i nawiązuje do wewnętrznych walk w Egipcie podczas panowania etiopskiej XXV dynastii (ostatnia ćwierć VIII w.)<sup>174</sup>, jed-

<sup>172</sup> Zob. przypisy 265 i 266 w poprzednim rozdziale w części dotyczącej aniołów i Niszczyciela.

<sup>173</sup> Szerzej o datowaniu Pwt zob. powyżej w paragrafie dotyczącym choroby jako kary za niewierność przymierzu i prawom.

<sup>174</sup> Seitz, „First Isaiah”, *ABD*; Watts, *Isaiah 34-66*, Chaps. 15-22: Historical Background: Scenes 1 and 2.

nak dotyczy to tylko jej pierwszej części (w. 1-15). Natomiast drugi fragment (w. 16-25) wraz z interesującym nas wersem 22 został zapewne dodany później i pochodzi najwcześniej z czasów wygnania, bądź – co bardziej prawdopodobne – z okresu perskiego<sup>175</sup>.

Następnym z proroctw jest zapowiedź klęski Goga zawarta w Ez 38,1-39,20. Gog jest tu ukazany jako wrogi wódz ciągnący u końca czasów przeciw Izraelowi na czele ogromnej armii. Jahwe jednak powali go swą mocą, która okaże się między innymi w zarazie (דֶּבֶר, *deber*), jaka dotknie przeciwnika (Ez 38,22). Ezechielowa wyrocznia przeciw Gogowi bywała niekiedy traktowana jako późniejszy dodatek do Księgi, wydaje się jednak, że również i ten fragment jest dziełem Ezechiela, ewentualnie jego uczniów działających podczas niewoli w Babilonii<sup>176</sup>.

Kolejnym eschatologicznym proroctwem, w którym można dostrzec obraz Jahwe walczącego za pomocą choroby jest Mi 7,16. Prorok zapowiada, że eschatologiczni wrogowie przyłożą rękę do ust (to jest oniemięją), a uszy ich ogłuchną. Obraz ten ma wyrażać bezsilność nieprzyjaciół i niemożność nawet mówienia czy też słuchania słów wrogich wobec Izraela. Choroba, a raczej kalectwo (bycie niemym i głuchym), jest tutaj czymś umownym i wcale nie musi być rozumiane dosłownie. Jednak znając realistyczny sposób myślenia Semitów nie można z góry odrzucić przypuszczenia, że prorok rzeczywiście wyobrażał sobie Jahwe jako Boga mogącego sprawić, że nieprzyjaciele staną się niemi i głusi. Wyrocznia ta (Mi 7,8-20) jest zgodnie uznawana za późniejszy dodatek do Księgi Micheasza i zwykle datowana bądź na okres niewoli babilońskiej, bądź niedługo po niej<sup>177</sup>.

Ostatnie przykłady obrazu Jahwe powalającego chorobą wrogów swego ludu znaleźć można w Księdze Zachariasza. Swego rodzaju zapowiedzią tego, co spotka pogańskie ludy oblegające Jerozolimę na końcu czasów jest Za 12,4. Jahwe zapowiada tam, że dotknie konie i jeźdźców nieprzyjaciół strachem i szaleństwem. Zgodnie z założeniami niniejszej pracy nie będziemy się zajmować tego typu objawami, warto jednak o nich wspomnieć, ponieważ jeszcze w tym samym werse Bóg Izraela dodaje, że uderzy (נָכַח, *nākāh*) konie wrogów ślepotą (עִוְרֹן, *'iwwārôn*). Dokładny i nader drastyczny obraz schorzenia maluje rozdział czternasty. Za 14,12 mówi, że Jahwe porazi (נָגַף, *nāgaf*) obce narody plagą (מַגְגֵּפָה, *maggēfāh*) będącą w rzeczywistości chorobą objawiającą się tym, że „gnić będą ciała, gdy oni [jeszcze] stać będą na nogach, oczy będą im ropiały w oczodołach,

<sup>175</sup> Wildberger, *Jesaja*, 737-740; Stachowiak, *Księga Izajasza I*, 318-319.

<sup>176</sup> Allen, *Ezekiel 20-48*, 38:1-39:29 Form/Structure/Setting; L. Boadt, „Ezekiel, Book of”, *ABD*; M. G. Reddish, „Gog and Magog”, *ABD*; Homerski, *Księga Ezechiela*, (BL), 159-168.

<sup>177</sup> Smith, *Micah – Malachi*, Micah 7:7-20 Form/Structure/Setting; Gołębiewski, „Prorocy mniejsi”, 329; H. W. Wolff, *Dodekapropheton 4. Micha*, (BK XIV/4), Neukirchen-Vluyn 1982, 192-195; por. Szeffler, „Księga Micheasza”, 365-366.

a języki będą im gnily w ustach”. Taka sama choroba dotknie zwierzęta nieprzyjaciół (Za 14,15). Identyčzną karę zapowiada prorok takŹe dla Egiptu, gdyby nie chciał on się ukorzyć przed Jahwe (Za 14,18). Nie ma tu mowy o jakimś przenośnym znaczeniu choroby, jak to można było ewentualnie sugerować w poprzednim przykładzie. Te groźne zapowiedzi sę dziełem tak zwanego deuter-Zachariasza (Za 9-14). Niestety brak jest wśród komentatorów zgody tak co do jedności tej części Księgi (niekiedy jest ona dzielona na Za 9-11 i Za 12-14), jak i czasu jej powstania. Proponowane sę daty od nawet VIII w., poprzez przełom VI i V w., aż po okres hellenistyczny bądź machabejski<sup>178</sup>. Wydaje się, Źe interesujące nas rozdziały 12-14 sę raczej późnego pochodzenia i nie naleŹy ich powstania umieszczać przez wyprawę Aleksandra Wielkiego.

Na końcu paragrafu musimy omówić dwa przykłady, w których Jahwe walczy raŹąc wrogów chorobą, jednak nieprzyjaciele sę Izraelitami, nie zaś jak w poprzednich przykładach, poganami. W obu przykładach Bóg występuje w obronie swego wiernego czciela. Pierwszym takim miejscem w Biblii jest 1 Krl 13,4. Wrogiem Jahwe jest tam król Izraela Jeroboam, który w odpowiedzi na złowróbną przepowiednię bezimiennego proroka kaŹe go aresztować. Wyciągnięta w geście rozkazu ręka natychmiast usycha, a prorok nie tylko unika królewskiej kary, ale monarcha musi go prosić o wstawiennictwo u Jahwe. Różnica w odniesieniu do powyŹej przedstawianych przykładów polega więc nie tylko na tym, Źe Jeroboam jest Izraelitą. W tym wypadku Jahwe interweniuje w obronie jednostki, nie zaś całego narodu, a i ofiarą pada jednostka, podczas gdy dotychczas mowa była o obcych ludach. Niektórzy komentatorzy uwaŹają całe opowiadanie o ołtarzu w Betel i proroku (1 Krl 13,1-34) za bardzo stare, pochodzące nawet sprzed czasów Jeroboama, a jedynie później ubrane w historyczną szatę przez Dtr<sup>179</sup>. Nie jest to przekonująca hipoteza, poniewaŹ prowadzi do przedziwnego podzielenia całej perykopy na szereg mniejszych i niespójnych fragmentów. Nawet jeśli przyjąć, Źe Dtr wykorzystał tu jakieś stare opowiadanie, to wydaje się, Źe można się go doszukiwać jedynie w 1 Krl 13,11-34, a więc nie w tej części, która zawiera interesujący nas opis choroby Jeroboama. Bardziej przekonuje twierdzenie, Źe przynajmniej wersy 1-10 sę praktycznie w pełni dziełem Dtr i wiążą się z ideą centralizacji kultu propagowaną za czasów Jozjasza. Króla tego wspomina zresztą w. 2, który jest ewidentnym proroctwem *ex eventu*<sup>180</sup>.

<sup>178</sup> Zob. J. Homerski, „Księga Zachariasza”, w: *Księgi proroków mniejszych II*, Poznań 1968, 290-291; Smith, *Micah – Malachi*, Zechariah: Introduction: Date; Gołębiewski, „Prorocy mniejsi”, 341-342; D. L. Petersen, „Zechariah 9-14”, *ABD*.

<sup>179</sup> S. J. DeVries, *1 Kings*, (WBC 12), electronic edition, Waco 1985, 12:33-13:34 Form/Structure/Setting.

<sup>180</sup> Gray, *I & II Kings*, 324-332.

Ostatnim miejscem malującym obraz Jahwe walczącego w obronie swego wiernego za pomocą choroby jest Ps 69. Mamy tu do czynienia z utworem zbliżonym w swej tematyce do Księgi Joba. Oto cierpiący żali się, że fałszywi pocieszyciele karmili go trucizną i poili octem (w. 22). W związku z tym bohater wypowiada złorzeczenie, prosząc Jahwe, by ten sprawił, aby oczy wrogów się zaćmiły, a ich lędźwie stałe się chwiały (w. 24). Wydaje się, że te podobieństwa do Księgi Joba, a nadto w. 36-37, z których wynika, że miasta są w trakcie odbudowy, sugerują, iż mamy do czynienia z utworem powstałym niedługo po powrocie z niewoli. Wiersz 10 nie jest tu przeszkodą, bowiem wspomniana w nim gorliwość o dom Jahwe nie musi dotyczyć pierwszej świątyni, lecz raczej odnosi się do odbudowy po powrocie z Babilonii. Stąd też niekiedy proponowany jest okres działalności Ezdrasza i Nehemiasza. Wydaje się zatem, że czas powstania Ps 69 należy umieścić gdzieś pomiędzy końcem VI w. a połową wieku V<sup>181</sup>.

Powyższe przykłady dają nam bardzo ciekawy obraz przemian w wierzeniach Izraela dotyczących obrazu Jahwe walczącego z wrogami za pomocą choroby. Przede wszystkim wszystkie teksty opisujące porażenie nieprzyjaciół jakimś schorzeniem pochodzą lub mają swe korzenie w tradycjach powstałych przed niewolą. I tak urywki dotyczące zesłania choroby podczas exodusu, choć niekiedy należą do późnych tekstów, z pewnością wywodzą się z bardzo dawnej, przedwygnaniowej, a raczej przedmonarchicznej tradycji mówiącej o wyjściu Hebrajczyków z Egiptu i niezwykłych okolicznościach temu towarzyszących. Także opowieść o walkach z Filistynami (1 Sm 5-6) pochodzi z okresu przed- lub wczesnomonarchicznego. 2 Krl 6,18 należący do opowieści o Elizeuszu musiał powstać pomiędzy IX a VII-VI w., raczej bliżej tej pierwszej daty. Wreszcie opis zniszczenia obozu Asyryjczyków (2 Krl 19,35; Iz 37,36) musi pochodzić z okresu pomiędzy przełomem VIII/VII w. a redakcją Dtr, czyli VII-VI w. Na podstawie takiego rozłożenia w czasie można wnioskować, że od czasów upadku Jerozolimy Hebrajczycy porzucili obraz Jahwe używającego w ich obronie choroby jako oręża. Zapewne bolesne doświadczenia lat 598 i 587/6 sprawiły, że taki pełen optymizmu obraz, wraz z przekonaniem o niemożności zdobycia Jerozolimy przez wrogów, został odrzucony. Nie znaczy to jednak, że w ogóle zaniknął. Nadzieje na interwencję boską zostały przeniesione z teraźniejszości na eschatologiczną przyszłość.

Proces ten zaczyna się zresztą wraz z początkiem eschatologii jako takiej. Już Iz 19,22 (koniec VIII w.) nieśmiało maluje obraz Jahwe walczącego z nieprzyjaciółmi u końcu czasów za pomocą choroby. Stopniowo wizja ta będzie

<sup>181</sup> Kraus, *Psalmen*, Bd. I, 481; Lach, *Księga Psalmów*, 321; Tate, *Psalms 51-100*, 69:1-37 Form/Structure/Setting. Wyjątkowo czas powstania Ps 69 określa jako okres niewoli Dahood, *Psalms II*, 156.

coraz żywsza i coraz bardziej nasycona szczegółami opisującymi różnorakie schorzenia.

Dlatego też Ez 38,22, powstały w okresie niewoli, ukazuje obraz Jahwe walczącego z nieprzyjaciółmi za pomocą choroby u końcu czasów. Podobnie czyni Mi 7,16, który datowany jest na czas wygnania lub wkrótce po powrocie oraz Iz 19,22, którego powstanie miało miejsce zapewne w czasach perskich. Stopniowo wizja ta będzie coraz żywsza i coraz bardziej nasycona szczegółami opisującymi różnorakie schorzenia. Najdokładniejszy i wprost naturalistyczny opis zawarty jest w Za 14,12-19, który prawdopodobnie powstał w okresie hellenistycznym lub jeszcze później. Pomiędzy opisami chorób, które już spadły na wrogów Izraela a ich zapowiedziami w wyobrazeniach końca czasów można ulokować Pwt 7,15, który wprawdzie jest obietnicą Jahwe odnoszącą się do przyszłości, jednak brak jest określenia, o jaką przyszłość chodzi – niedaleką, czy też zupełnie odległą. Rozdział 7 jest prawdopodobnie dodatkiem do Księgi Powtórzonego Prawa powstałym w czasach perskich. Obok tego głównego nurtu pokazującego Jahwe walczącego z całym ludami rozwijał się także obraz Jahwe walczącego z wrogimi jednostkami. Ponieważ mamy tu do dyspozycji tylko dwa przykłady trudno więc mówić o jakimś procesie, choć wydaje się, że również i tutaj mamy do czynienia z podobnymi tendencjami. Pochodzący prawdopodobnie z czasów bliskich reformie Jozjasza 1 Krl 13,4 opisuje zesłanie choroby w obronie proroka, natomiast Ps 69,14 powstały pomiędzy końcem VI a połową V w. ogranicza się tylko do złorzeczenia pod adresem wrogów. Ogólnie można więc powiedzieć, że do czasów niewoli Biblia maluje realistyczny portret Jahwe zsyłającego choroby na wrogów Izraela, zaś od zniszczenia Jerozolimy obraz ten przesuwają się raczej w sferę eschatologii, bądź myślenia życzeniowego.

Nie tylko Izrael zna przykłady walki Boga przy pomocy choroby w obronie swego ludu. Koncepcja ta znana jest także w innych krajach starożytnego Bliskiego Wschodu. Bardzo dobrym przykładem jest nowohetycki rytuał Pulisy, który zaczyna się w następujący sposób: „[T]o mówi Pulisa: [...gdy król] porazi wrogi [kr]aj i powraca [od granicy wrogiego kraju, jeśli wówczas ...] czy to [męskie] bóstwo, [czy też żeńskie bóstwo wrogiego kraju jest zagniewane (?) i (wskutek tego) pomiędzy] ludźmi pojawia się zaraza, (wtedy) ja czynię co następuje...”<sup>182</sup>. Tu pojawia się opis całego rytuału, który ma odsunąć chorobę. Nie ma więc wątpliwości, że Hetyci uważają, że obce bóstwo walczy z nimi atakując ich chorobą. Wprost wyraża to rytuał Uhhamuwy, który mówi: „Jeśli kraj (Hetytów) ciągle umiera i jeśli spowodował to jakiś bóg wroga, to...”. Podobnie jak w powyższym tekście opisany jest tutaj rytuał przekazania nieszczęścia, w którym nośnikiem jest zwierzę. Podczas rytuału wypowiedane są między innymi następujące słowa: „Boże wrogów, któryś spowodował tę zarazę, oto

<sup>182</sup> Wright, *The Disposal of Impurity*, 45-47; CS I, 161; por. Popko, *Magia*, 67.

teraz posyłamy tego barana z wieńcem, aby cię uspokoić. O boże ... bądź znowu przyjazny w stosunku do kraju Hatti”<sup>183</sup>. Mamy więc tutaj paralele dla biblijnych tekstów ukazujących Jahwe walczącego z całymi narodami wobec Izraela. Również przykłady opisujące Jahwe rażącego chorobą indywidualnych wrogów swego czciciela musiały mieć swe odpowiedniki. Bodaj najbliższe takim wierzeniom były zaklęcia mające szkodzić nieprzyjaciółom. Są one zaliczane do tak zwanej czarnej magii, która była oficjalnie zwalczana, przez co nie dysponujemy jej przykładami. Jednak pośrednim jej świadectwem są kontrzaklęcia mające uwolnić chorą osobę od czarów rzuconych przez czarownika lub częściej czarownicę. Najlepszym przykładem takich zaklęć obronnych jest zbiór *Maqlû*. Można w nim znaleźć swego rodzaju odwrócenie zaklęć czarownicy i stąd można domyślać się jak wyglądała babilońska czarna magia: „Kim jesteś czarownico, która mnie stale nawiedzasz, ze złym (zamiarem) stale na mnie spoglądasz, z nieprzychylnym (zamiarem) stale jesteś koło mnie? Nie znam twego miasta, nie znam twego domu, nie znam twego imienia, nie znam twego mieszkania. Niechaj nawiedzi cię (demon) *šēdu*! Niechaj spojrzy na ciebie (demon) *utukku*! Niechaj będzie koło ciebie *eṭemmu*<sup>184</sup>! Niechaj spadnie na ciebie zła epilepsja! Niechaj złe (demony) *rabišû* podniosą twą głowę! ... i Szulpaea<sup>185</sup> niechaj cię uśmierca”<sup>186</sup>. Po tych wszystkich złorzeczeniach w następnych kilku wersach, niestety częściowo uszkodzonych, wymienieni są bogowie, których nieszczęśnik prosi o pomoc w przerzuceniu zła na czarownicę. Są to Gibil / Girra i Gula. Ich obecność jest tutaj oczywista, ponieważ Gibil / Girra jest bogiem ognia, a uwolnienie od czarów następowało przez spalenie figurki wiedzy<sup>187</sup>, natomiast Gula jest główną lekarką panteonu. Mamy więc tutaj do czynienia z zaklęciem – modlitwą, która ma spowodować, że bogowie porażą chorobami indywidualnego wroga, w tym wypadku czarownicę. Choroby zgodnie z mezopotamską tradycją są przedstawione jako demony. Podobieństwo do złorzeczenia zawartego w Ps 69,24 jest oczywiste, choć nie można również pominąć różnic. Poza zupełnie naturalną, to jest występowaniem w tekście mezopotamskim wielu bogów, w odróżnieniu od biblijnego monoteizmu, różnica tkwi także w naturze utworu. Zaklęcia *Maqlû* są tekstami magicznymi, choć w cytowanym fragmencie można dostrzec elementy modlitwy. Nie ulega wątpliwości, że główna ich siła tkwi w magicznej mocy wypowiedzanych słów.

<sup>183</sup> Wright, *The Disposal of Impurity*, 55-57; CS 1, 162; starsze tłumaczenie w ANET 347; por. Popko, *Magia*, 68.

<sup>184</sup> Czyli złośliwy duch zmarłego.

<sup>185</sup> Stary sumeryjski bóg, początkowo czczony jako mąż bogini-matki Ninhursag. Stopniowo jednak został powiązany ze światem podziemnym, a nawet traktowany jako jeden z demonów, tak jak tutaj.

<sup>186</sup> *Maqlû* II:206-215.

<sup>187</sup> Zresztą nazwa *Maqlû* oznacza po prostu „spalanie”.

Natomiast w Psalmie 69 brak jakichkolwiek elementów magicznych, cierpiący zdaje się zupełnie na pomoc ze strony wszechmocnego Boga.

Zatem można stwierdzić, że mieszkańcy tak Izraela, jak i Mezopotamii ostrzegali swych bogów jako istoty mogące pomóc im, poprzez zesłanie choroby, w walce z indywidualnymi wrogami. Biblia jednak daje świadectwo tylko dla tekstów natury religijnej, podczas gdy tekst asyryjski odwołuje się do magii. Oczywiście nie świadczy to, że Izraelici nie stosowali w tym kontekście praktyk magicznych, lecz jedynie, że brak ich w naszym źródle, to jest w Biblii Hebrajskiej. Dodatkowo należy podkreślić, że w odniesieniu do Izraela znaczną rolę w obrazie Jahwe walczącego w jego obronie przy pomocy choroby gra idea wybrania narodu, nierozwinięta do tego stopnia w innych krajach semickiego starożytnego Bliskiego Wschodu.

### m. widzenie

Po omówieniu całej grupy przykładów, w których choroba jest karą możemy przyjrzeć się innym przyczynom zsyłania cierpienia przez Jahwe. Jedną z nich jest widzenie, czy też objawienie. Biblia zachowała dwa takie przykłady: Ez 3,26 i Dn 8,27. W pierwszym przypadku prorok na skutek widzenia staje się niemy (אָלָם, *'ālam*), w drugim zaś po prostu choruje (חָלָה, *hālāh*). W drugim przykładzie nie ma wątpliwości, że to właśnie widzenie jest przyczyną choroby Daniela. Moc bijąca z apokaliptycznej wizji, spotkania z Gabrielem i słuchania głosu Jahwe jest tak wielka, że Daniel nie jest w stanie jej znieść i zapada na zdrowiu. Obraz ten ma swe korzenie w przeświadczeniu, że potęga Boga przeraża na tyle człowieka, iż sama obecność Najwyższego może człowieka zabić. Stąd patrzenie wprost w twarz Jahwe może skończyć się śmiercią (zob. Rdz 32,31; Wj 3,6; 20,19; 33,20; Sdz 6,22-23; 13,22). W przypadku Daniela zbyt bliskie spotkanie z Jahwe zakończyło się chorobą.

Przykład pochodzący z Księgi Ezechiela nie jest tak łatwy do interpretacji. Nie jest jasne, czy tak jak w Księdze Daniela to bezpośrednie spotkanie z Jahwe powoduje zaniemówienie, czy też jest to celowe działanie Boga uniemożliwiające na pewien czas działalność proroka. Ta druga możliwość zdaje się wynikać z samego tekstu, jednak patrząc na zadanie postawione przed Ezechielem (przepowiadanie upadku Jerozolimy i to nie tylko za pomocą gestów, lecz także mowy, zob. Ez 4,7) rodzą się wątpliwości. Należy więc uznać, że nie wiemy, czy autor biblijny chciał tu ukazać potęgę Jahwe groźną nawet dla wybranych proroków, czy też zaniemówienie Ezechiela miało być znakiem dla pozostałych Izraelitów.

W przeciwieństwie do większości poprzednich przykładów tym razem brak jest bliskowschodnich paraleli dla biblijnego obrazu choroby będącej skutkiem spotkania z Bogiem. Oczywiście bogowie, jeśli chcą, mogą swym pojawieniem

się wywoływać przerażenie. Na przykład księciu Kummie na widok Nergala drżą nogi<sup>188</sup>, jednak pozostaje żywy i zdrowy. Stosunkowo częste są przykłady bezpośredniego spotkania śmiertelnych i bogów, z których ludzie wychodzą bez szwanku<sup>189</sup>. Wydaje się, że wynika to z mniejszej przepaści dzielącej ludzi i antropomorficznie pojmowanych bogów w Mezopotamii czy Syrii, aniżeli miało to miejsce w Izraelu, gdzie Jahwe stopniowo stawał się bóstwem coraz odleglejszym, transcendentnym, a za kontakt z ludźmi odpowiedzialni stawali się aniołowie.

## n. próba wierności

Inną przyczyną, dla której Jahwe zsyła, czy lepiej dopuszcza chorobę jest próba wierności. Oczywiście mowa tu o Księdze Joba. W prologu do niej zawarte są dwie rozmowy Szatana z Bogiem, w których Szatan proponuje Jahwe swego rodzaju zakład, polegający na sprawdzeniu wierności Joba, gdy będzie on dotknięty różnymi nieszczęściami. Pierwszą próbą jest utrata bogactwa i dzieci, Job jednak wychodzi z niej zwycięsko (Jb 1,13-22). Druga próba polega na porażeniu (נָגַוּ, *nāgu*; נָכָה, *nākāh*) Joba ciężką chorobą skórą (חִנּוּ, *hîn*; Jb 2,5-7). Bezpośrednim sprawcą cierpienia jest Szatan (w. 7), jednak nie ulega wątpliwości, że działa on za przyzwoleniem samego Boga (w. 6). Zatem Jahwe chcąc wypróbować wierność swego czciciela posługuje się chorobą i swoim wysłannikiem, to jest Szatanem. W poprzednim rozdziale określiliśmy czas powstania obecnej wersji prologu do Księgi Joba na koniec VI – V w.<sup>190</sup> Sama koncepcja choroby jako próby wierności zdaje się wypływać z gorączkowego poszukiwania przyczyn niezawinionego cierpienia, kiedy to idea odpłaty zawodzi. Pomysł próby ma jednak sens tylko wówczas, gdy istnieje ktoś nieprzekonany, co do wierności człowieka. Ponieważ Bóg Izraela, jako wszechwiedzący, z góry wie, że Job pozostanie sprawiedliwy i pobożny niezależnie od okoliczności, więc nie może sam siebie wystawiać na próbę. Stąd koncepcja taka może się zrodzić tylko wówczas, gdy obok Boga pojawi się jakaś istota wroga wobec człowieka – Szatan. Zatem nie może istnieć wcześniejszy utwór biblijny ukazujący chorobę jako wynik próby, zanim nie powstanie w teologii hebrajskiej obraz niebiańskiego, a później piekielnego wroga człowieka.

<sup>188</sup> *Mity akadyjskie*, 123; *ANET* 110 (w. 14); Foster, *Before the Muses*, 734 (w. 53).

<sup>189</sup> Np. ugarycki bohater Aqhat rozmawia z boginią Anat twarzą w twarz; król Hammurabi na swej steli odbiera prawa wprost od Szamasza; co więcej sumeryjski ogrodnik Szukaletuda jest w stanie bezkarnie zgwałcić boginię Isztar.

<sup>190</sup> Szerzej o datowaniu prologu i o Szatanie jako osobie władnej powodować chorobę w części poświęconej właśnie Szatanowi w II rozdziale.

W literaturze mezopotamskiej znane są utwory uważane za odpowiedniki Księgi Joba, ponieważ one również podejmują problem cierpienia<sup>191</sup>. Jednak brak w nich przedstawienia choroby, bądź innego cierpienia, jako próby wierności wobec bogów. Najczęstszą konkluzją jest wyznanie niewiedzy cierpiącego, co do przyczyn jego nieszczęścia, o czym szerzej niżej. Także i w innego rodzaju źródłach brak próby wierności jako motywu dla zesłania choroby przez bogów. Zatem należy stwierdzić, że brak jest w literaturze bliskowschodniej paraleli dla przedstawionego powyżej biblijnego przykładu porażenia chorobą. Z pewnością wynika to z braku odpowiednika dla hebrajskiego Szatana.

### o. moc Jahwe

Kolejną przyczyną porażenia chorobą może być w Biblii ukazanie mocy Jahwe. Trzeba tu jednak koniecznie wspomnieć, że praktycznie każde zesłanie choroby, na przykład jako kary dla grzesznika, ma zarazem podkreślać potęgę Boga. W niniejszym paragrafie interesować nas będą te miejsca w Biblii, w których brak jest innych powodów dla zesłania choroby. Nie musi więc pojawiać się motyw kary, czy też próby wierności, lecz celem jest podkreślenie mocy Boga Izraela. Niekiedy ubocznym skutkiem takiej „demonstracji siły” może być zwiększenie zaufania do Jahwe, jak to jest w przypadku Mojżesza. W Wj 4,6 ręka Mojżesza staje się trędowata (בַּצֵּרֶעַת, *m'sōra'at*), co ma go przekonać do posłuszeństwa wobec planów Boga. Oczywiście w ślad za zesłaniem choroby idzie także jej uzdrowienie (w. 7). Potwierdzeniem bożej potęgi jest także w. 11, w którym Jahwe retorycznie zapytuje tłumaczącego się brakiem wymowności Mojżesza: „Kto czyni (człowieka) niemym lub głuchym, widzącym lub ślepy? Czyż nie ja, Jahwe?” Stan zdrowia człowieka bądź jego zdolności nie są zatem dla Jahwe przeszkodą, jest on bowiem władny tak zsyłać chorobę, jak i z niej uzdrawiać, w zależności od swych celów. Jednym z nich może być także udowodnienie boskiej potęgi. Datowanie Wj 4,6-7 jest nader trudne. Tradycyjnie przypisywano w. 1-9 Jahwiście<sup>192</sup>. Wydaje się, że opowieści o Mojżeszcu należą do jednej z najstarszych tradycji biblijnych, trudno bowiem sobie wyobrazić kształtowanie się Biblii, choćby w początkowej fazie, bez tak znaczącej postaci, jaką jest Mojżesz. Jednak rozstrzygnięcie, które elementy opowieści o Mojżeszcu należą do owej dawnej tradycji, a które są dziełem późniejszych redaktorów wydaje się w wielu wypadkach niemożliwe. Tak też jest i w tej sytuacji, tym bardziej, że brak w Biblii jakiegokolwiek nawiązania do epizodu z trędowatą ręką Mojżesza. W związku z tym słuszne jest uchylenie się od udzielenia konkretnej odpowiedzi na pytanie o czas powstania Wj 4,1-9.

<sup>191</sup> Zob. przypis 294 w części poświęconej Szatanowi w poprzednim rozdziale.

<sup>192</sup> Lach, *Księga Wyjścia*, 33; Durham, *Exodus*, 4:1-9 Form/Structure/Setting; zob. Schmidt, *Exodus*, 192-197, gdzie pojawiają się nowsze propozycje.

Innym przykładem ukazania potęgi Jahwe poprzez podporządkowanie mu chorób jest Ha 3,5. I w tym wypadku mamy do czynienia z teofanią. W orszaku Boga Izraela kroczą bóstwa choroby: Reszef (רשף, *rešef*) i Deber (דבר, *deber*). Tym razem wprawdzie brak jest osoby porażonej schorzeniem, jednak nie ulega wątpliwości, że Jahwe może zesłać choroby na kogo zechce. Cały kontekst, czyli objawienie się Boga na górach i w burzy podkreśla moc oraz potęgę Jahwe i zapewne temu też celowi miało służyć włączenie w objawienie bóstw władających chorobami. Modlitwa zawarta w Ha 3 pochodzi zapewne z końca VII w.<sup>193</sup>

Wreszcie ostatnim przykładem ukazującym Jahwe rażącego chorobą dla ukazania swej potęgi jest Ez 28,23. Wers ten należy do krótkiej (w. 20-23) wyroczni przeciw Sydonowi i zapowiada temu miastu obok krwi także zarazę (דבר, *deber*). W odróżnieniu od innych proroctw skierowanych przeciwko różnym narodom, tym razem brak jest typowych przyczyn złowrogich zapowiedzi, takich jak wrogość wobec Izraela, zdrada, współdziałanie z wrogami, pycha, chciwość i tym podobne. Jedyne uzasadnienie zawarte jest w w. 22: „Oto ja jestem przeciwko tobie Sydonie! W pośrodku ciebie będę otoczony chwałą i poznają, że ja jestem Jahwe; będę sprawował w tobie sądy i ukażę w tobie (moją) świętość”. Zatem zaraza nie ma być w tym wypadku karą<sup>194</sup>, lecz służy jedynie jako narzędzie do ukazania chwały Jahwe i jego świętości. Jeśli przyjąć, że wyrocznia przeciw Sydonowi pochodzi od Ezechiela, wówczas należałoby ją postrzegać jako zakończenie całego ciągu proroctw przeciwko obcym narodom i datować na okres niewoli babilońskiej. Niektórzy jednak komentatorzy uważają, że wyrocznia ta jest późniejszym dodatkiem mającym na celu uzupełnienie serii proroctw tak, by było ich siedem. Jako czas powstania proponują oni okres po powrocie z Babilonii, na przykład czasy Ezdrasza i Nehemiasza<sup>195</sup>. Ta druga propozycja dobrze wyjaśniałaby wyjątkowy, w stosunku do pozostałych wyroczni, brak wymienienia grzechów, które mają być przyczyną zniszczenia Sydonu. Nie można jednak traktować tego argumentu jako decydującego. Rozstrzygnięcie sporu dotyczącego pochodzenia Ez 28,20-23 jest obecnie niemożliwe. Na szczęście nie powoduje to zbyt dużych komplikacji, po prostu musimy się liczyć z tym, że omawiany urywek mógł powstać tak w VI, jak i w V w.

<sup>193</sup> Zob. przypisy 81-85 w paragrafie dotyczącym Jahwe – władcy istot nadludzkich w I rozdziale.

<sup>194</sup> Wprawdzie Homerski, *Księga Ezechiela*, 124 uważa, że „Jahwe osądzi miasto i odbierze mu nieczawisłość za zły przykład, złośliwość i szyderstwa mieszkańców...”, jednak tekst biblijny nie wspomina o takich wykroczeniach Sydończyków ani słowem. Oczywiście można domyślać się na podstawie poprzednich wyroczni, że i tutaj głównym powodem zniszczenia jest kara, jednak ma to sens tylko przy założeniu jednolitej kompozycji tekstu, co jak niżej zobaczymy wcale nie jest pewne.

<sup>195</sup> Zob. Allen, *Ezekiel 20–48*, 28:20-26 Form/Structure/Setting. Zimmerli, *Ezekiel 2*, 693 podkreśla trudność datowania wyroczni przeciwko Sydonowi.

W odniesieniu do pozostałych kultur starożytnego Bliskiego Wschodu należy przede wszystkim podkreślić, że praktycznie każde zesłanie choroby przez bóstwo, obok na przykład ukarania grzesznika, ma także na celu podkreślenie potęgi danego boga. Specyfika przytoczonych biblijnych urywków polega na braku jasno wyrażonych innych celów poza ukazaniem mocy Jahwe. Dokładnych odpowiedników, które by zaznaczały, że przyczyną zesłania choroby jest tylko chęć okazania własnej potęgi, nie udało się znaleźć. Jednak dla Ha 3,5, gdzie brak ofiar choroby, a tekst wyraża jedynie podporządkowanie Jahwe pomniejszych bóstw władających chorobą, można z łatwością przytoczyć wiele podobnych tekstów bliskowschodnich, gdzie w orszaku głównego boga pojawiają się bóstwa lub demony, które mogą przynieść ludziom choroby. W micie o zejściu Isztar do podziemi u boku Ereszkigal stoi jej wezyr Namtar, notoryczny sprawca chorób (w. 68)<sup>196</sup>. W sumeryjskim pierwowzorze tego mitu w orszaku Ereszkigal pojawia się siedem Anunaków, które również mogą decydować o życiu i śmierci ludzi, a nawet bogów (w. 163)<sup>197</sup>. W przytaczanej już opowieści o śnie księcia Kummy podwładnymi Nergala jest cała gromada przerażających bóstw-demonów, których obecność ma podkreślać potęgę władcy świata umarłych<sup>198</sup>. Do powyższych przykładów można dodać niezliczone zaklęcia, w których odpędzane demony powodujące chorobę opisane są jako poddani takiego czy innego boga, zwykle związanego ze światem podziemnym.

## p. inne

Podane powyżej możliwości nie wyczerpują wszystkich przyczyn, dla których Jahwe zsyła chorobę. Należy omówić jeszcze dwa przypadki, które nie mieszczą się w przedstawionych dotychczas ramach. Łatwiejszy w interpretacji jest Ez 24,16 i od niego też zaczniemy. W wersji tym Jahwe uprzedza Ezechiela, że wkrótce umrze jego żona. Nie ma wątpliwości, że to Bóg jest sprawcą śmierci kobiety, ponieważ mówi on: „oto ja zabieram od ciebie radość twych oczu בְּמַגְפָּה (*b<sup>e</sup> maggéfāh*)”, czyli „za pomocą plagi” albo „plaga”. Natura owej plagi nie jest opisana. Wers 18 podpowiada, że zgon nie nastąpił natychmiast. Widzenie Ezechiela musiało mieć miejsce nie później niż w nocy, skoro od rana głosił on Izraelitom orędzie Jahwe. Wieczorem natomiast żona proroka zmarła. Zatem pomiędzy zapowiedzią śmierci, a momentem zgonu minęła cała doba. Ponieważ nie ma mowy o jakimkolwiek wypadku, który mógłby spotkać żonę Ezechiela należy przypuszczać, że śmierć została spowodowana przez jakąś

<sup>196</sup> *Mity akadyjskie*, 89; *ANET* 108; *TUAT* 3, 763; Foster, *Before the Muses*, 406; *CS* 1, 382.

<sup>197</sup> *Mity sumeryjskie*, 90; *ANET* 55; *TUAT* 3, 472 (w. 167); Jacobsen, *The Harps*, 215.

<sup>198</sup> *Mity akadyjskie*, 121-122; *ANET* 109-110 (w. 2-10); Foster, *Before the Muses*, 733-734 (w. 43-50).

przyczynę naturalną. Najlepszym wytłumaczeniem jest zatem szybko postępująca choroba. Dalej Jahwe zakazuje prorokowi obchodzenia żałoby (w. 16-17). Te właśnie wydarzenia, to jest śmierć i brak żałoby, mają być znakiem dla Izraelitów, którzy podczas zdobycia Jerozolimy również utracą swych bliskich, a jako wygnańcy nie będą mogli odprawiać odpowiednich rytów żałobnych. Zatem choroba i śmierć żony Ezechiela mają tutaj charakter typiczny, są prorocstwem dotyczącym nadchodzących wydarzeń. Nie jest przy tym istotne, czy rzeczywiście Ezechielowi umarła żona, czy też nie, a jeśli tak, to czy wykorzystał on ten fakt w swym przepowiadaniu prorockim<sup>199</sup>. W oczach autora biblijnego wydarzenia te spowodowane przez Boga (Jahwe zabiera żonę i Jahwe zakazuje Ezechielowi żałoby) są zapowiedzią przyszłych dni i to jest ich podstawowe znaczenie. Zatem w omawianym urywku Bóg Izraela przedstawiony jest jako ten, który może zesłać śmiertelną chorobę tylko po to, by był to znak dla innych ludzi. Cała perykopa (Ez 24,15-27) powstała zapewne w czasach niewoli babilońskiej. Od razu możemy też dodać, że tego typu obraz nie ma paraleli w tekstach bliskowschodnich.

Drugie interesujące nas miejsce nie jest niestety tak jasne. Mowa tu o Iz 53,10. Wers ten należy do tak zwanej czwartej pieśni sługi Jahwe. Sługa ów ma zostać, zgodnie z wolą Boga, zmiażdżony cierpieniem / chorobą, co przyniesie usprawiedliwienie grzesznikom. Wątpliwości w tłumaczeniu wynikają z wieloznaczności użytego czasownika (הָלַח, *hālāh*). Teoretycznie w. 10 może odnosić się do choroby sługi Jahwe, takie bowiem jest podstawowe znaczenie tego słowa. Kontekst jednak dość jednoznacznie wskazuje, że mowa tu jest o cierpieniu zadawanym raczej bezpośrednio przez ludzi, aniżeli przez Boga. Jahwe pojawia się raczej jako ostateczna przyczyna wszystkiego, co dzieje się na ziemi. Dopuszcza on zło na swego sługę, nie zaś aktywnie to zło sam powoduje. Sąsiednie wersy mówią wyłącznie o cierpieniach powodowanych przez wrogich ludzi. Wydaje się więc, że trudno tu dostrzegać przykład zesłania choroby. Warto jednak zaznaczyć, że mamy tu do czynienia z zaskakującą i jedyną w swoim rodzaju koncepcją cierpienia odkupieńczego. Tego typu przykład nie znajduje żadnych odpowiedników na starożytnym Bliskim Wschodzie i to niezależnie od tego, czy będziemy w Iz 53,10 widzieli obraz porażenia chorobą przez Boga, czy też ataku wrogich ludzi. Koncepcja ta wydaje się być wyłącznym dziełem teologii Izraela rozwiniętym później przez chrześcijaństwo.

<sup>199</sup> Charakter tekstu zdaje się wskazywać na zakorzenienie opowieści w realnych wydarzeniach, jednak na ile zostały one „przystosowane” do potrzeb nauczania proroka, ewentualnie redaktora biblijnego nie możemy ustalić.

### r. brak podanej przyczyny

Na końcu musimy wymienić te miejsca w Biblii, w których nie została podana przyczyna zesłania choroby przez Jahwe. Mimo że jest kilkanaście przykładów, w których brak jest wprost wymienionego powodu, dla którego Bóg razi chorobą, to w rzeczywistości tylko w czterech z nich można mówić o prawdziwym braku przyczyny. Przede wszystkim musimy wykluczyć grupę przykładów z Księgi Jeremiasza. Pierwszy z nich (Jr 21,1-10) jest zapowiedzią upadku Jerozolimy pod ciosami Nabuchodonozora. Ostateczna katastrofa ma być skutkiem między innymi zarazy (דבר, *deber*; w. 6.7.9). Tekst wprawdzie nie wspomina o żadnej przyczynie, dla której Jahwe chce porazić chorobą stolicę Judy, jednak kontekst całej Księgi jednoznacznie wskazuje, że jest to kara za popełnione grzechy. Podobnie jest w Jr 24,1-10. Tam również nie ma dokładnie określonego powodu zesłania zarazy (דבר, *deber*; w. 10), jednak widzenie dwóch koszy z figami – jeden napełniony był dobrymi owocami, drugi zaś zgnilymi – jednoznacznie wskazuje, że choroba jest karą za zepsucie Judy. Także Jr 27,1-15 opisujący symboliczne nawoływanie (obnoszenie jarzma) do kapitulacji przed potęgą Babilonu, zapowiada miecz, głód i zarazę (דבר, *deber*; w. 8.13) dla tych, którzy nie podporządkują się wezwaniu proroka. Znowu nie pojawia się wprost określona przyczyna, jednak nie ma wątpliwości, że cierpienie będzie karą za nieposłuszeństwo wobec Jahwe i jego posłańca oraz zaufanie fałszywym prorokom. Niemal identycznie brzmi Jr 38,2-3, gdzie prorok zachęca do złożenia broni grożąc nadciągającą karą w postaci miecza, głodu i zarazy (דבר, *deber*). Wszystkie te przykłady w rzeczywistości opisują chorobę jako karę, choć nie wymieniają powodu tejże kary wprost. Nie można więc uznać, że brak jest w nich przyczyny zesłania schorzenia.

Nieco innego rodzaju jest Jr 28,8. Wers ten to fragment mowy Jeremiasza wygłoszonej w odpowiedzi na zarzuty fałszywego proroka Chananasza (Jr 28,6-9). Jeremiasz przypomina, że już dawniej prorocy zapowiadali różnym krajom „wojnę, nieszczęście i zarazę” (דבר, *deber*). Brak jest przy tym jakiegokolwiek uzasadnienia dla owych przepowiedni, jednak należy wziąć pod uwagę, że mamy tu do czynienia z faktem wyrwanym przez Jeremiasza z kontekstu. Prorokowi (a przynajmniej autorowi biblijnemu) dla potrzeb dyskusji z Chananaszem nie było potrzebne podawanie przyczyn niepomyślnych wyroczni, lecz samo przypomnienie, że takie przepowiednie dawniej wygłaszano i Jeremiasz nie jest wcale jedyny, ani nawet pierwszy, w swym pesymistycznym patrzeniu na przeszłość. Można być pewnym, że również w owych dawnych wyroczniach prorocy podawali jakieś przyczyny nadchodzącego nieszczęścia. Zatem i tego miejsca nie można zaliczyć do przykładów, w których Jahwe zsyła chorobę z przyczyn nieznanych dla cierpiącego.

Natomiast wydaje się, że autor biblijny miał problemy ze zrozumieniem, dlaczego Jahwe dotknął (עָנָה, *nāga'*) króla Azariasza (Ozeasza) trądem (מַצְרָא, *m<sup>e</sup>sōrā'*; 2 Krl 15,5). Brak jest jakiegokolwiek wzmianki, która by wyjaśniała, czy choroba ta postrzegana była jako kara. Co więcej, dwa wersy wcześniej zaznaczono, że władca ten „czynił to, co prawi w oczach Jahwe, zupełnie tak, jak czynił to jego ojciec Amazjasz”. Jedyny cień na Azariasza rzuca w oczach autora pozostawienie wyżyn kultowych (בַּמִּזְבֵּחַ, *bāmōt*; w. 4). Ponieważ następny wiersz mówi o chorobie, można domyślać się jakiegoś związku przyczynowego pomiędzy tymi dwoma zdarzeniami, jednak tekst sam nie implikuje takiego powiązania. Druga Księga Królewska nic nie wie także o świętokradczym – wedle Kronikarza (2 Krn 26,16-21) – złożeniu przez króla ofiary z kadzidła, zatem i to wydarzenie nie może być przyczyną zesłania choroby. Musimy więc uznać, że po raz pierwszy mamy do czynienia z porażeniem chorobą przez Jahwe z powodów nieznanych, a w każdym razie niezupełnie wyjaśnionych. Piszący zapewne w VI w. deuteronomistyczny historyk nie potrafił lub nie chciał w jasny sposób uzasadnić przyczyn takiego postępowania Boga.

Podobnie brak jest wyjaśnienia dla choroby króla Ezechiasza (2 Krl 20,1; Iz 38,1). Trudno przypuszczać, aby była to kara, ponieważ obok Jozjasza król Ezechiasz jest przedstawiany jako najpobożniejszy władca Judy. 2 Krl 18,3-6 wychwala Ezechiasza jako najlepszego ze wszystkich królów, tego który usunął ze świątyni wszelki pogański kult. Brak jest więc grzechu, który mógłby spowodować zesłanie choroby. Odrzucić należy także przypuszczenie, że w tym przypadku kara antycypuje przewinienie, jakim jest nazbyt ciepłe przyjęcie poselstwa babilońskiego władcy Merodak Baladana (Marduk-apal-iddiny). Karą za to jest bowiem zapowiedź zniszczenia Jerozolimy i zagrabienia jej skarbów po śmierci Ezechiasza (2 Krl 20,16-18; Iz 39,6-7). Zatem po raz wtóry Biblia, a konkretnie deuteronomistyczny historyk, nie podaje uzasadnienia dla choroby. Być może jednak przyczyna tego stanu rzeczy nie wypływa z głębszej refleksji i odrzucenia zasady retribucji, lecz jest efektem literackiego kształtu opowieści, która główną uwagę zwraca na uzdrowienie z choroby, nie zaś na jej zesłanie.

Kolejne trzy przykłady są do siebie podobne i dotyczą nieplodności. Pierwszy z nich wspomina Sarę (Rdz 16,2), drugi Rachelę (Rdz 30,2), trzeci zaś Annę (1 Sm 1,5-6). Sara proponuje Abrahamowi splodzenie potomstwa z Hagar, ponieważ Jahwe uniemożliwił jej urodzenie dziecka<sup>200</sup>. Brak przy tym jakiegokolwiek opinii na temat przyczyn, dla których Bóg postąpił w ten sposób. Podobna sytuacja jest w odniesieniu do Anny, której „Jahwe zamknął łono”. Tam także brak motywów dla działania Boga. Nieco odmiennie przedstawia się sytuacja Racheli. Wprawdzie tekst wprost tego nie mówi, jednak można między wierszami dopatrywać się w bezplodności Racheli kary, jaka dotyka Jakuba za nie-

<sup>200</sup> Dosl. „Jahwe zamknął mnie na rodzenie”.

równe traktowanie żon. Owa nierówność żony kochanej (Racheli) i odsuniętej (Lei) jest zrekompensovana przez Jahwe płodnością tej ostatniej. Rdz 29,31 zaznacza, że Jahwe „otworzył łono” Lei, ponieważ była ona znienawidzona przez męża. Ten sam wers już bez żadnego komentarza zaznacza, że Rachela była bezpłodna. Jakub nie ma przy tym wątpliwości, że to Bóg sprawia, że jego żona nie może rodzić dzieci (Rdz 30,2). Zatem to miejsce, mimo że nie zawiera jasnego wyjaśnienia przyczyn bezpłodności Racheli, nie może być traktowane jako bezdyskusyjny przykład zesłania choroby przez Jahwe z nieznanego powodu. Trudniejsze w interpretacji są dwa pozostałe przykłady dotknięcia niepłodnością. Wyjaśnienia można szukać na dwa sposoby, warto jednak już na wstępie przypomnieć, że niepłodność była chorobą, przy której wyjątkowo często brak było działania Jahwe. Ponad jedna trzecia przypadków niepłodności (12 na 33) nie otrzymała w tekście biblijnym nadprzyrodzonego uzasadnienia. Jak na Biblię jest to bardzo znaczące. Być może więc i w omawianych przykładach ukazanie Jahwe jako przyczyny niemożności zrodzenia potomstwa należy tylko do przysłowiowego zwrotu, nie jest zaś realnym odwołaniem się do Jahwe – Władcy Choroby. Z drugiej jednak strony możemy tu mieć do czynienia z przekonaniem, że to rzeczywiście Bóg Izraela nie dopuszcza do narodzin, jednak motywy boskiego postępowania pozostają nieznanne. Szczególnie wobec pierwszego przykładu należy brać taką możliwość pod uwagę, gdyż wyrażenie, które opisuje niepłodność Sary pojawia się w Biblii tylko jeden raz, nie może więc być traktowane jako przysłowiowe. Wydaje się, że właśnie taka interpretacja jest bliższa prawdy i oba opisy są przykładami na zesłanie choroby przez Jahwe z nieznanych przyczyn. Trudno przy tym ustalić czas powstania omawianych tekstów. Wydaje się, że tradycje o niepłodności wszystkich trzech kobiet należą do bardzo starych opowieści zbudowanych na często spotykanym wątku niemożności narodzenia potomka, następnie cudownej ingerencji Boga i szczęśliwym zakończeniu. Czy jednak sama interpretacja niepłodności jako skutku działania Jahwe należała do owych dawnych tradycji, czy też jest dziełem redaktorów obecnych Ksiąg, niestety nie możemy ustalić. W związku z tym musimy pominąć problem datowania naszych przykładów, choć wstępnie można sugerować bardzo stare, co najmniej przedwygnaniowe, a raczej przedmonarchiczne korzenie interesujących nas opowieści.

Wreszcie najbardziej interesujący jest przykład z Księgi Joba. Poniekąd cały dialog Joba z przyjaciółmi jest jednym wielkim przykładem na zesłanie choroby bez wyjaśnienia przyczyn. Oczywiście współczesny czytelnik biblijnej Księgi wie z prologu, że wszystkie cierpienia, w tym choroba, mają na celu wypróbowanie wierności głównego bohatera, jednak zarówno przyjaciele, jak i sam Job nie są tego świadomi. Co więcej, nie wydaje się, żeby był to umyślny zabieg autora rozmów Joba z Elifazem, Bildadem i Cofarem, trzymającego swych bohaterów w nieświadomości wydarzeń dokonujących się na niebiańskiej scenie.

Twórca dialogów po prostu nie mógł znać obecnej wersji prologu, gdyż nieprawdopodobne jest, by nie wykorzystał wątku Szatana w swej dyspacie. Już wcześniej wskazywaliśmy, że główna część Księgi, czyli rozmowy Joba z trzema przyjaciółmi, powstała zapewne wkrótce przed przeredagowaniem prologu i włączeniem doń postaci Szatana (koniec VI – V w.)<sup>201</sup>. Potwierdza to fakt kierowania zarzutów przez Joba wyłącznie przeciw Bogu. Ani razu nie pojawia się postać Szatana, czy jakiegokolwiek innego sprawcy choroby. Zatem Job (a wraz z nim biblijny autor) nie znają przyczyn zesłania choroby. Job odrzuca jako fałszywe zarzuty wynikające z tradycyjnej nauki o doczesnej odpłacie, a sugerujące, że cierpienie jest skutkiem jego grzechów<sup>202</sup>. W ogóle zresztą neguje zasadę retribucji doczesnej. Podkreśla, że grzesznik żyje szczęśliwie, a pobożny cierpi niedostatek (Jb 21; 24). Śmierć też nie jest żadnym oddaniem sprawiedliwości, ponieważ dobry i zły „razem spoczywają w prochu i robactwo ich pokrywa” (Jb 21,26). Co zaś najważniejsze Job wprost twierdzi, że Bóg nie musi się kierować w swych poczynaniach żadnymi ludzkimi zasadami. I tak na wszystko pozwala mu jego potęga. Zatem cierpienie, na przykład chorobę, może on zsyłać dowolnie, według własnego uznania, nie tylko jako karę. Niemożliwe jest więc, aby człowiek wiedział dlaczego dotyka go choroba. Najpełniej powyższe tezy Job przedstawia w rozdziale dziewiątym: „Jeśli (Bóg) porywa, któż go zatrzyma? Kto powie mu ‘Co robisz?’. Bóg swego gniewu nie powściąga... Może zniszczyć mnie burzą i pomnożyć me rany bez powodu. ... Gdy bicz<sup>203</sup> nagle uśmierca, naigrawa się z rozpaczy niewinnych. Ziemia została wydana w ręce występnych; twarze sędziów zakrywa; jeśli nie on, więc któż?” (Jb 9,12-13a.17.23-24). Job przedstawia tu Boga jako nieprzewidywalnego, potężnego i okrutnego władcę ziemi. Człowiek nie jest w stanie przewidzieć jego postępowania. Na nic się nie zda przywoływanie Boga, by ten stanął jakby przed trybunałem i bronił się z zarzutów wobec Joba, bowiem „On nie jest człowiekiem, jak ja jestem, abym mógł mu odpowiedzieć i abyśmy mogli razem iść do sądu” (Jb 9,32). Zatem człowiek staje bezbronny wobec niewyjaśnionej zagadki cierpienia. Jej tajemnicę zachowuje Bóg dla siebie. W odróżnieniu od wcześniej prezentowanych przykładów, w których ewentualnie można było doszukiwać się choćby śladów postrzegania choroby jako kary, bądź składać brak wyjaśnienia na karb przysłowiowych wyrażen, tym razem nie ma wątpliwości: autor biblijny nie wie, dlaczego Bóg zsyła cierpienie, chorobę, ponieważ człowiek po prostu nie może tego wiedzieć. To jest podstawowa teza dialogów Joba z przyjaciółmi. Motywy postępowania Boga pozostają tylko jemu wiadome i człowiek tej granicy przekroczyć nie jest w stanie.

<sup>201</sup> Zob. podrozdział o Szatanie w poprzednim rozdziale.

<sup>202</sup> Nie znaczy to, aby Job w ogóle wypierał się grzechów (zob. 7,20-21; 9,29; 10,7; 13,26), jednak to nie we własnych winach upatruje on powód zesłania nań cierpień.

<sup>203</sup> „Bicz” jest tu obrazem nieszczęścia zesłanego przez Boga, zob: Iz 10,26; 28,15.18.

Pogląd taki nie jest czymś wyjątkowym w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu. Należy jednak zaznaczyć, że zdecydowanie dominujący jest tradycyjny obraz, w którym zesłanie choroby przez bóstwo postrzegane jest jako kara. W mądrościowych utworach mezopotamskich spotkać jednak można twierdzenia podobne do tych wygłaszanych przez Joba: oto człowiek nie wie, dlaczego bogowie zsyłają nań nieszczęścia, choroby i dowiedzieć się nie może, bowiem jest to tajemnicą bogów. W ogóle motywy postępowania bóstw są dla ludzi nieprzeniknione i dlatego człowiek nie może kierować się w swych oczekiwaniach zasadą odplaty doczesnej. W sposób bardzo podobny do Jobowego wypowiada tę myśl cierpiący bohater „Teodycei Babilońskiej”: „Dobrą drogą idą ci, co nie szukają boga, a uciskani i słabi są ci, którzy modlą się do swej bogini. Już w młodości swojej usiłowałem poznać wolę boga mego, w pokorze i modlitwie szukałem bogini mojej. W służbie bez nagrody ciągnąłem jarzmo...” (w. 70-74). W sprawie niemożności poznania woli bogów zgadza się z nim także jego przyjaciół- rozmówca: „Zamysł boga, jak wnętrze nieba, jest (od nas) odległy – trudna jest wiedza o tym. Ludzie nie znają tego” (w. 256-257)<sup>204</sup>. Podobne wątpliwości ma porażony różnymi chorobami bohater z poematu *Ludlul bēl nēmeqi*, który starał się żyć zgodnie z boskimi przykazaniem: „Chciałbym wiedzieć, czy czyny te są bogu przyjemne! Co jest dobre dla mnie, dla boga może jest przestępstwem; a co własnemu sercu wydaje się złe, bogu może być przyjemne. Kto może poznać wolę bogów w niebie? Kto pojmie zarządzenia Anzannunu<sup>205</sup>? Gdzie mogą śmiertelni poznać plany boskie?” (II:33-38)<sup>206</sup>. Zatem tak w Biblii, jak i w literaturze mezopotamskiej można spotkać się – choć rzadko – z obrazem schorzenia, które zostaje zesłane przez Boga / bogów bez wyraźnej przyczyny. Cierpiący nie dostrzega ze swej strony żadnego grzechu, który mógłby spowodować boską karę w postaci choroby. Należy tu jednak dodać, że w oczach większości mieszkańców starożytnego Bliskiego Wschodu takie przekonanie o własnej niewinności, a co za tym idzie twierdzenie, że bogowie zsyłają choroby z nieuzasadnionych powodów zakrawało na bluźnierstwo. Wynikało to ze zdecydowanej dominacji zasady odplaty doczesnej. Zatem choroba była dowodem na grzech cierpiącego. Doskonale ukazuje to sumeryjski utwór „Człowiek i jego bóg”, w którym nieszczęśliwiec uświadamia sobie swój grzech, ponieważ jest chory: „Mój boże, gdy sprawiłeś, że moje oczy rozpoznały moje grzechy, wyliczę w bramie te z nich, które były zapomniane i te z nich, które są widoczne (?); Ja, młody człowiek, wyznam me grzechy przed tobą”<sup>207</sup>. W tym

<sup>204</sup> Polskie tłumaczenie za: Lyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 64-67; wydania obce zob. przyp. 294 w części dotyczącej Szatana w poprzednim rozdziale.

<sup>205</sup> Jedno z imion boga Ea.

<sup>206</sup> Polskie tłumaczenie za: Lyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 43; wydania obce zob. przyp. 294 w części dotyczącej Szatana w poprzednim rozdziale.

<sup>207</sup> ANET 591 (w. 111-113); TUAT 3, 107-108 (w. 111-113); CS I, 574 (w. 113-115).

kontekście widzimy, że chorobę mógł powodować również grzech nieświadomy. Chyba najlepiej ukazuje to zbiór zaklęć znany pod sumeryjskim tytułem *Dingir.ša.dib.ba*. Petent opisuje swe dolegliwości w standardowy sposób: „Paraliż ogarnął me ramiona, niemoc spadła na me kolana. Dzień i noc jęczę jak gołąb, jestem rozpalony...” (I:10-13). Nie ma jednak wątpliwości, że zaklęcia mają przynieść uzdrowienie z choroby, ponieważ cierpiący prosi boga: „Zarządź dla mnie zdrowie swymi świętymi ustami. Oddal ode mnie zło, tak abym był przez ciebie ocalony. Spraw, by moim udziałem było zdrowie. Wydłuż me dni, obdarz mnie zdrowiem!” (I:50-53)<sup>208</sup>. Choroba, która spadła na cierpiącego musiała być dla niego zaskoczeniem, ponieważ już w pierwszym wersie pyta on: „Ea, Szamaszu i Marduku, jakie są moje grzechy?” (I:1)<sup>209</sup>. Niewiedza co do nieprawości, która jest przyczyną boskiego gniewu i co za tym idzie choroby, podkreślona jest także w innych wersach: „Moje grzechy są liczne, (ale) nie wiem co uczyniłem” (I:29)<sup>210</sup>; „[Co do mnie], mój boże, co ja zrobiłem? Mój boże, [mój] panie, [co ja zrobiłem?] [Moja bogini], moja [pani], co ja zrobiłem?” (I:71-72)<sup>211</sup>. Ewidentny związek choroby z nieświadomie popełnionym grzechem widoczny jest w dalszych wersach, gdzie zaklinający błaga bóstwo: „Wyprowadź z mego ciała chorobę (spowodowaną) przez znany i nieznaną grzech” (I:114)<sup>212</sup>. Także i inne teksty wiążą chorobę z nieświadomie popełnionymi wykroczeniami. Na przykład ciężarna kobieta, która cierpi na bóle wewnątrzności i w związku z tym obawia się trudnego porodu wyznaje: „nie znam mych grzechów, które są liczne”<sup>213</sup>. Również imiona takie jak *Minā-arnī* (Jaki-jest-mój-grzech?), nadawane zapewne przy bolesnym lub powikłanym porodzie, wskazują na cierpienie będące skutkiem nieświadomego popełnienia wykroczenia<sup>214</sup>. Pojęcie nieświadomego grzechu nie jest obce także Izraelowi. Szczególnie dobrze ilustrują to przepisy o składaniu ofiar za takie właśnie nieświadomione grzechy (Kpł 4,1-35; 5,17-19; Lb 15,22-29). Co ciekawe prawo nie mówi, w jaki sposób winny dowiadyuje się o tym, że popełnił wykroczenie. Być może ktoś wskazuje grzesznikowi jego winę, a może czyni to sam Jahwe na przykład dotykając go chorobą<sup>215</sup>? Konieczne jest jednak, w odniesieniu zarówno do Izraela, jak i Mezopotamii, odróżnienie przykładów, w których cierpiący nie zna przyczyny swej choroby, jednak domyśla się, że stoi za tym jakiś popełniony przez

<sup>208</sup> Lambert, „DINGIR.ŠA.DIB.BA”, 274-276.

<sup>209</sup> Tamże, 274.

<sup>210</sup> Tamże; podobne wyrażenia można znaleźć także na s. 284 (II:10-11.16-17) i 286 (III:7).

<sup>211</sup> Tamże, 278.

<sup>212</sup> Tamże, 280.

<sup>213</sup> van der Toorn, *Sin and Sanction*, 95.

<sup>214</sup> van der Toorn, *Sin and Sanction*, 87.

<sup>215</sup> Szerzej o nieświadomie popełnianych grzechach i ich konsekwencjach w Izraelu i Mezopotamii zob. van der Toorn, *Sin and Sanction*, 94-99.

niego grzech, od tych, w których nieszczęśnik uważa, że choroba nie zależy od grzechu, lecz od niemożliwej do odgadnięcia woli Boga / bogów. Pierwsza postawa mieści się w tradycyjnej zasadzie retribucji doczesnej rozszerzając ją jedynie o grzechy popełnione nieświadomie. Natomiast drugie spojrzenie jest zupełnie rewolucyjne, a jego konsekwencją może być utrata zaufania do nieprzewidywalnych bogów. Trzeba bowiem takiemu Bogu / takim bogom zaufać „w ciemno”, nie wiedząc jakimi zasadami się kierują. Stąd już tylko krok do odrzucenia całej religii i dalej porządku społecznego. Dodajmy że taki krok starożytni mędrcy mezopotamscy, w odróżnieniu od Joba, uczynili. Złamany niewytłumaczalnym cierpieniem bohater „Teodycei Babilońskiej” woła: „Chcę dom opuścić [...]. Dobrobytu nie chcę pożądać [...]. Chcę lekceważyć boskie obrzędy, rytuały [podeptać], byka młodego chcę zabić, chleb [...]. Drogą chcę iść, miejsca dalekie wyszukiwać, otworzyć studnię [wyływ wody] opuścić, (po otwartym) stepie jak złodziej chcę biegać...” (w. 133-139)<sup>216</sup>. Oczywiście takie poglądy mogły powstać tylko w wąskich kręgach mądrościowych i z pewnością nie cieszyły się w społeczeństwie akceptacją, a tym bardziej popularnością. Doskonale świadczy o tym niewielka liczba tego typu utworów, skierowanych przeciw do bardzo ograniczonego kręgu odbiorców, w odróżnieniu od na przykład szeroko stosowanych zaklęć.

Zatem omawiany w obecnym paragrafie brak uzasadnienia dla zesłania choroby, najlepiej widoczny w postawie Joba, implikuje zupełnie nowe podejście do całego problemu cierpienia. Podstawową cechą tej postawy jest odrzucenie zasady retribucji doczesnej. Poglądy te mają zapewne swe korzenie w mądrościowych dziełach powstałych w Mezopotamii.

## 2. Uzdrawienie z choroby

### a. prośba o uzdrawienie

Zdecydowanie najczęściej występującą w Biblii przyczyną uleczenia choroby jest prośba o uzdrawienie. Najczęściej kieruje ją do Jahwe sam cierpiący, bywa jednak, że mamy do czynienia z modlitwą wstawienniczą. Wskutek tego niniejszy paragraf będzie podzielony na dwie części. Pierwsza z nich będzie omawiać uzdrowienia spowodowane prośbą samego chorego, zaś druga dotyczyć będzie modlitw w intencji cierpiącego zanoszonych przez inne osoby. Świetnym przykładem uzdrowienia zupełnie bez jakichkolwiek działań o charakterze medycznym jest 1 Sm 1,1-20. Modlitwa niepłodnej Anny została wy-

<sup>216</sup> Polskie tłumaczenie za: Lyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 65; wydania obecne zob. przyp. 294 w części dotyczącej Szatana w poprzednim rozdziale.

śluchana i poczęła ona syna. Do modlitwy dołączony był ślub poświęcenia potomka na służbę Jahwe i ślub nazireatu. Zatem skuteczność modlitwy o uzdrowienie, w tym wypadku niepełnej kobiety, może być zwiększona poprzez obietnicę *quasi* ofiary. Tradycja związana z Samuelem jest prawdopodobnie bardzo stara i sięga czasów co najmniej przedwyznaniowych, o ile nie przedmonarchicznych, jednak obecny tekst jest zapewne dziełem redaktora Dtr. Trudno przy tym rozstrzygnąć czy na przykład wzmianka o ślubie nazireatu pochodzi ze starej tradycji, ponieważ tekst później nie wspomina, aby Samuel był nazirejczykiem. Z kolei sama modlitwa i związany z nią ślub oddania dziecka Jahwe wydają się należeć do starej opowieści. Musimy więc powtórzyć, że nie sposób z pewnością ustalić czasu, z którego wywodzi się tradycja mówiąca o uzdrowieniu Anny dzięki jej modlitwie i ślubom. Możemy jedynie przypuszczać, że jest ona bardzo stara. Z zupełną pewnością można jedynie stwierdzić, że nie jest ona młodsza aniżeli VII-VI w., to jest czas działania szkoły deuteronomistycznej.

Bardzo podobna sytuacja do wyżej opisanej ma miejsce w opowieści o dzieciach Jakuba (Rdz 29,31-30,24). Tam niepełną kobietą jest Rachela, której Jahwe uniemożliwił zrodzenie „owocu łona” (Rdz 30,2). Brak jest w opisie wzmianki o modlitwie Racheli, jednak rozwiązanie sytuacji jednoznacznie wskazuje właśnie na prośby Racheli, jako na przyczynę zlitowania się Boga i uleczenia niepełności: „Wspomnił Bóg na Rachelę, wysłuchał ją Bóg i otworzył jej łono” (Rdz 30,22). Jeśli jest mowa o „wysłuchaniu” Racheli znaczy to, że musiała ona zanosić do Jahwe błaganie. Nie ulega wątpliwości, że cała opowieść wywodzi się z bardzo starej, z pewnością przedmonarchicznej, tradycji mówiącej o Jakubowych synach dających początek poszczególnym plemionom izraelskim. Jej istnienie potwierdza, choć w nieco innej formie, już Pieśń Debory. Trudno jednak ustalić, kiedy opowiadanie przybrało dzisiejszy kształt. Jest to o tyle istotne, że postrzeganie uzdrowienia Racheli jako skutku jej modlitwy oparte jest tylko na jednym słowie „wysłuchał”. Wystarczy, że nie należało ono do pierwotnej opowieści, lecz jest dodatkiem późniejszego redaktora, a wówczas trudno mówić o prośbie Racheli o uzdrowienie. Z drugiej zaś strony modlitwa do Boga / bóstwa o uzdrowienie wydaje się najbardziej naturalną reakcją na chorobę. Czy więc należy przywiązywać tak wielką wagę do jednego słowa? Problem wydaje się obecnie nie do rozstrzygnięcia. W tradycyjnej koncepcji źródła widziano w omawianej perykopie przemieszane elementy J i E<sup>217</sup>, bądź jedynie dominujące źródło J<sup>218</sup>. Można jedynie przypuszczać, że mamy tu do czynienia z opowiadaniem przedwyznaniowym.

Innym przykładem uzdrowienia, będącego skutkiem modlitwy, jest 1 Krl 8,37 i paralelne doń miejsce 2 Krn 6,28. Jest to urywek z modlitwy Salomona

<sup>217</sup> von Rad, *Genesis*, 293; Łach, *Księga Rodzaju*, 430-431; Speiser, *Genesis*, 231-233.

<sup>218</sup> Westermann, *Genesis*, 576; Wenham, *Genesis 16-50*, 29:31-30:24 Form/Structure/Setting.

wyłoszonej podczas poświęcenia świątyni. Król prosi, aby Jahwe łaskawie wysłuchiwał modlitw zanoszonych w wybudowanej świątyni, gdy na kraj spadną klęski, w tym różne choroby<sup>219</sup>. Tym razem skuteczność owych modlitw ma zwiększać miejsce ich odmawiania, czyli świątynia jerozolimską. Oczywiście mowa tu o zdarzeniach, które dopiero mają nadejść, jednak nie ulega wątpliwości, że autor biblijny zupełnie dosłownie pojmował uzdrawiającą moc modlitwy zanoszonej w szczególnie wybranym przez Jahwe miejscu, jakim jest świątynia. Charakterystyczne cechy stylu jasno wskazują, że modlitwa Salomona w 1 Krl 8 to dzieło przede wszystkim Dti<sup>220</sup>, zatem należy je datować na VII-VI w. Powtórzenie mowy w Księdze Kronik świadczy, że przekonanie o mocy modłów odmawianych w świątyni było równie silne w IV-III w. Wniosek ten dodatkowo potwierdza 2 Krn 7,13-14. Jest to odpowiedź Jahwe na prośbę Salomona. O ile w pierwowzorze (1 Krl 9,1-9) brak jest wzmianki o chorobie i uzdrowieniu, o tyle w Księdze Kronik autor widocznie stwierdził, że jest to na tyle ważny element, iż należy go powtórzyć.

Do modlitwy Salomona w oczywisty sposób nawiązuje modlitwa Jozafata zawarta w 2 Krn 20,9. Wers ten zawiera niemal identyczną prośbę o wysłuchanie modłów Izraela zanoszonych do Jahwe w świątyni, gdy spadną na kraj nieszczęścia, w tym zaraza (דבר, *deber*). Modlitwa ta jest z pewnością dziełem Kronikarza i można ją datować na IV-III w. Powtórzenie wzorców starszych o kilkaset lat dowodzi, jak żywe było w Izraelu przekonanie o uzdrawiającej mocy modlitwy odmawianej w świątyni.

Inna królewska modlitwa o uzdrowienie, tym razem wypowiedziana przez Ezechiasza, umieszczona jest w 2 Krl 20,1-11 oraz w paralelnym opisie w Iz 38, 1-8. Krótka wzmianka o chorobie i uzdrowieniu króla pojawia się także w 2 Krn 32,24-26. Ezechiasz, który zachorował z bliżej nieznanymi przyczynami prosi Jahwe, by ten wspomniął na jego dotychczasową pobożność i prawość. Modlitwa zostaje wysłuchana, ponieważ Jahwe ponownie posyła proroka Izajasza, który już wcześniej zapowiadał królowi nadchodzącą śmierć, aby tym razem oznajmił władcy uzdrowienie (2 Krl 20,5-6; Iz 38,5-6). Podobnie jak w powyższych przykładach ma ono związek ze świątynią, król ma się tam udać trzeciego dnia, a wówczas Jahwe nie tylko go uzdrowi, ale także doda mu piętnaście lat życia i zapewni pokój podczas jego panowania. Ponownie więc jerozolimską świątynia jawi się jako szczególnie uprzywilejowane miejsce, w którym Jahwe ukazuje swą moc poprzez uzdrawianie chorych. Znakiem uzdrowienia ma być cudowne cofnięcie się cienia na „stopniach Achaza”, czyli zapewne na swego rodzaju słonecznym zegarze (2 Krl 20,8-11; Iz 38,22.7-8). Obok tych znaków Izajasz używa jednak także fig, jako środka leczniczego (2 Krl 20,7; Iz 38,21).

<sup>219</sup> Ze schorzeń wymienione tu są: „zaraza” דבר (*deber*); „plaga” נגע (*nega*); „choroba” מחלה (*mahālāh*); oraz choroby roślin: „śnieć” שדפון (*šiddāfōn*) i „rdza zbożowa” ירקון (*jērāqōn*).

<sup>220</sup> DeVries, *1 Kings*, 7:51b-9:9 Form/Structure/Setting.

Jest to jedyny biblijny przykład leczenia za pomocą – możnaby rzec – medykamentu, a nie tylko w oparciu o moc Jahwe. Należy tu zaznaczyć, że „figi były używane jako lekarstwo na całym starożytnym Bliskim Wschodzie; w Ugarit podawano je koniom, w Mezopotamii ludziom na ból zęba i choroby płucne, w Egipcie na zatwardzenie, w Arabii przy zarazie, a w Turcji stosuje się je nawet współcześnie”<sup>221</sup>. Także Pliniusz Starszy (*Naturalis Historiae* XXIII.63-64) pisze o leczeniu przy pomocy okładu z fig, podobnie jak Dioscorides Pedanius (*Materia Medica* I.185). Nie jest przy tym dla nas istotne, na ile biblijny opis odpowiada rzeczywistości<sup>222</sup>, ważniejsze jest przekonanie autora (redaktora) biblijnego, że Jahwe na prośbę cierpiącego może leczyć choroby. Warte podkreślenia jest w tym wypadku, że – podobnie jak w przykładach mezopotamskich, tak i tutaj – nie występuje żadna sprzeczność pomiędzy religijnym i medycznym podejściem do choroby. Oba sposoby uzupełniają się, a nie wykluczają. Izajasz jawi się więc w tym opowiadaniu jako odpowiednik zarówno babilońskiego egzorcysty, jak i lekarza. Trudno jest ustalić, z jakiego czasu pochodzą obie opowieści i która jest wcześniejsza. Jeśli uznać Izajaszowy tekst za związany z rzeczywistymi wydarzeniami z czasów panowania Ezechiasza, należałoby się doszukiwać korzeni obecnej opowieści w końcu VIII w. Jednak obraz Izajasza-cudotwórcy nie przystaje do obrazu proroka odmalowanego przez proto-Izajasza. Raczej podobny jest on do Eliasza czy Elizeusza. Można się więc zastanawiać, czy interesujące nas opowiadania – w oczywisty sposób od siebie zależne – nie powstały, a przynajmniej nie uzyskały obecnej formy, dopiero pod piórem deuteronomistycznego historyografa w VI w.

Następne trzy przykłady modlitwy chorego, której skutkiem jest uzdrowienie znaleźć można w Księdze Psalmów. Pierwszy z nich (Ps 30,3-4) nie wspomina wprawdzie o chorobie wprost, jednak wzmianka o uleczeniu i wybawieniu z Szeolu dość jednoznacznie wskazuje na jakieś schorzenie, z którego Bóg w swej mocy uzdrowił psalmistę: „Jahwe, Boże mój, wołałem do Ciebie i uzdrowiłeś mnie. Jahwe, podniosłeś z Szeolu moją duszę, przywróciłeś mi życie spośród schodzących do dołu”. Nie ma więc wątpliwości, że Bóg zlitował się nad proszącym go o uzdrowienie człowiekiem, który teraz dziękuje za doznaną łaskę. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z kultową pieśnią dziękczynną śpiewaną w świątyni, na co wskazuje wezwanie do wspólnego wychwalania Jahwe (w. 5). Można się domyślać, że Ps 30 ma podobną funkcję jak Ps 22,23-32, który także jest dziękczynieniem za pomoc wyśpiewywanym

<sup>221</sup> Watts, *Isaiah 34-66*, 38:1-8,21-22 Comment.

<sup>222</sup> Tekst z pewnością uległ przeredagowaniu, ponieważ opis cudownego uzdrowienia, związanego z niezwykłym cofnięciem się cienia, w żaden sposób nie współgra z opisem leczenia chorego króla przez Izajasza za pomocą placka (okładu) z fig. Zob. ciekawe, choć kontrowersyjne uwagi M. Barker, „Hezekiah's Boil”, *JSOT* 95 (2001), 31-42.

„na zgromadzeniu”<sup>223</sup>. Jeśli przyjmiemy, że rzeczywiście Psalm 30 jest związany z kultem świątynnym, to musimy ustalić, o którą świątynię chodzi. Biorąc pod uwagę powszechnie podkreślane podobieństwa do tak zwanego Kantyku Ezechiasza (Iz 38,9-20), który jest zapewne powygnaniowego pochodzenia<sup>224</sup>, należałoby przypuszczać, że mowa jest raczej o zgromadzeniu w odbudowywanej świątyni po powrocie z Babilonu<sup>225</sup>. Tytuł Psalmu wskazujący na jego użycie podczas święta Hanukka<sup>226</sup> jest zapewne późniejszego pochodzenia i świadczy o długotrwałym wykorzystywaniu utworu w kulcie świątynnym.

Typową modlitwą błagalną zawierającą prośbę o uzdrowienie jest Ps 41. Psalmista wyznaje swój grzech (w. 5), który uważa za przyczynę schorzenia (w. 9) i prosi o uzdrowienie (w. 5.11). Uleczenie jest traktowane jako swego rodzaju dowód na łaskawość ze strony Jahwe dla psalmisty (w. 12). Modlitwa nie jest tu poparta żadnymi rytuałami, ani obietnicą ofiar. Nie jest jasny stosunek pomiędzy wstępem (w. 1-4), a resztą utworu. Pierwsze cztery wersy Psalmu zaznaczają bowiem, że ten, kto opiekował się biednymi, sam może liczyć na pomoc Jahwe podczas choroby. Czy wersy te odnoszą się do autora błagania o uzdrowienie nie sposób ustalić. Wydaje się także, że psalm nie był, przynajmniej pierwotnie, przeznaczony do użytku kultowego, lecz był modlitwą indywidualną. Niestety określenie czasu powstania utworu jest praktycznie niemożliwe<sup>227</sup>.

Trzecim miejscem z Księgi Psalmów dobrze ukazującym modlitwę, tym razem zbiorową, której skutkiem jest uzdrowienie, jest Ps 107,17-22. Powyżej uzasadnialiśmy, że zamiast „głupcy” אִוִּילִים (*'ēwilim*) należy w w. 17 czytać „chorzy” חֹלִים (*hōlīm*) i wobec tego mamy tu kolejny opis choroby. Ps 107,19-20 wspomina o modlitwie cierpiących („wołali do Jahwe”) i ich wybawieniu. Co ciekawe, miało się ono dokonać za pośrednictwem „słowa” zesłanego przez Jahwe. Podobnie jak w poprzednim przykładzie, tak i teraz datowanie jest problematyczne, choć nie ulega wątpliwości, że dzisiejszy kształt Psalm otrzymał nie wcześniej niż po powrocie z niewoli babilońskiej<sup>228</sup>.

Kolejne biblijne przykłady dotyczą modlitwy wstawienniczej. Pierwsze dwa pochodzą z Księgi Rodzaju i oba dotyczą problemu niepłodności. Rdz 20,17 wspomina o modlitwie Abrahama w intencji niepłodnych kobiet w domu króla Gerary Abimeleka. Skutkiem tej modlitwy jest uzdrowienie. Brak przy tym ja-

<sup>223</sup> Łach, *Księga Psalmów*, 200-201; Craigie, *Psalms 1-50*, 30:1-13 Form/Structure/Setting.

<sup>224</sup> Wildberger, *Jesaja*, 1457-1458 sugeruje nawet okres „późnopowygnaniowy”.

<sup>225</sup> Tak datuje Ps 30 Łach, *Księga Psalmów*, 201; Kraus, *Psalmen*, Bd. 1, 241 uważa jednak, że Psalm jest „bardzo stary”, choć nie uściśla tego wyrażenia.

<sup>226</sup> Tak też Talmud Babiloński: *Sofferim* 18b. O częstym stosowaniu Psalmu w kulcie świadczą także Miszna (*Bikkurim* 3.4), która przypisuje z kolei ten utwór świętu złożenia pierwszych plonów.

<sup>227</sup> Zob. przypis 154 w poprzednim podrozdziale.

<sup>228</sup> Zob. przypisy 160 i 161 w poprzednim podrozdziale.

kichkolwiek gestów, obietnic czy też prób leczenia choroby. Cały problem rozwiązuje krótka modlitwa patriarchy. Jak to powyżej zaznaczono<sup>229</sup>, wstępnie można przyjąć, że opowiadanie o Abrahamie w Gerarze jest najmłodsze z cyklu opowieści o żonie-siostrze i pochodzi z okresu perskiego. Z kolei w Rdz 25,21 Izaak modli się za swą żonę Rebekę, ponieważ nie miała ona dzieci. Również i tutaj modlitwa przynosi skutek i Rebeka rodzi bliźnięta. Należy tu zaznaczyć, że modlitwa Izaaka jest wprawdzie modlitwą wstawienniczą, ponieważ patriarcha prosi o uleczenie niepłodności swej żony<sup>230</sup>, jednak oczywiste jest, że problem dotyczy także jego samego. Odmienne więc aniżeli w poprzednim przypadku, gdzie Abraham nie miał żadnej bezpośredniej korzyści z uzdrowienia kobiet Abimeleka, tutaj modlitwa wstawiennicza pośrednio dotyczy także samego modlącego się. Ustalenie czasu powstania tej opowieści jest bardzo trudne. Nie ulega wątpliwości, że tradycja o Izaaku jako jednym z przodków Hebrajczyków jest bardzo stara. Świadczy o tym choćby zamienne użycie określenia Izaak i Izrael przez proroka Amosa w VIII w. (Am 7,9.16). Jak zwykle w takiej sytuacji, stajemy jednak wobec pytania, czy opowiadanie o niepłodnej Rebecce i jej uzdrowieniu w wyniku modlitwy męża należy do owej starej tradycji, czy może jest tworem późniejszym, a jeśli tak, to z jakiego okresu pochodzi? Mimo wielu różnych prób należy stwierdzić, że w rzeczywistości nie możemy podać żadnej pewnej daty powstania cyklu Izaakowego i w związku z tym musimy problem ten pozostawić nierozwiązany.

Inny przykład modlitwy wstawienniczej skutkującej uzdrowieniem zawarty jest w dwunastym rozdziale Księgi Liczb. Opisuje on bunt Aarona i Miriam przeciw Mojżeszowi. To nieposłuszeństwo powoduje gniew Jahwe, który objawia się trądem u Miriam. Wobec tego Aaron zwraca się do Mojżesza: „...Wybacz mój Panie! Nie kładźże na nas grzechu, który głupio popełniliśmy i którym zgrzeszyliśmy. Niechże (Miriam) nie będzie jak martwy (noworodek), którego ciało jest w połowie zepsute<sup>231</sup>, gdy wychodzi z łona swej matki” (Lb 12,11-12). Nie jest to więc modlitwa do Jahwe, lecz prośba skierowana do Mojżesza. Dopiero on zwraca się do Boga z prośbą o uleczenie choroby. Uzdrowienie nie jest jednak, jak w poprzednich miejscach, bezwarunkowe, lecz Miriam musi pozostać przez siedem dni poza obozem (w. 14-15). Tym razem mamy więc pewne stopniowanie prośby o uzdrowienie. Najwyraźniej nie każdy może zanieść do Jahwe modlitwę, która będzie skuteczna. Należy raczej znaleźć odpowiedniego pośrednika, którego prośba zostanie łatwiej wysłuchana. Nawet jednak wtedy proszący musi liczyć się z dodatkowymi wymogami stawianymi

<sup>229</sup> Zob. paragraf „wykroczenia seksualne” w poprzednim podrozdziale.

<sup>230</sup> Na starożytnym Bliskim Wschodzie winą za niepłodność zawsze obarczano kobietę, praktycznie nigdy zaś mężczyznę.

<sup>231</sup> Dosł. „zjedzone” (לִבְיָדָה, *wajje'akel*).

przez Boga. W poprzednim podrozdziale<sup>232</sup> sugerowaliśmy, że opowiadanie o buncie Miriam pochodzi z okresu przedwygnaniowego, choć poddane zostało drobnym poprawkom redaktorskim po powrocie z niewoli.

Kolejnym miejscem w Biblii, gdzie znaleźć można modlitwę wstawienniczą skutkującą uzdrowieniem jest 1 Krl 13,6. Król Jeroboam zwraca się z prośbą o uleczenie swej uschniętej ręki do bezimiennego męża bożego, który z kolei modli się do Jahwe i ręka zostaje uzdrowiona. Należy tu pamiętać, że kilka wersji wcześniej tenże sam Jeroboam kazał pojmać owego męża bożego, ponieważ wieszczęł on upadek schizmatycznego ołtarza w Betel. Uschnięcie ręki było karą za tak niecny uczynek. Mamy więc do czynienia z modlitwą wstawienniczą w intencji osoby dotychczas wrogo nastawionej do modlącego się. Jest to dość wyjątkowa sytuacja, ponieważ wszelkie prośby i ofiary zwykle były zanoszone w intencji osoby bliskiej. Oczywiście nie jest to jeszcze ewangeliczna koncepcja miłości nieprzyjaciół, ponieważ Jeroboam przerażony chorobą zmienia swój stosunek do proroka i nie nastaje już na jego uwięzienie, a po uzdrowieniu nawet zaprasza go na królewską ucztę. Należy jednak podkreślić, że brak jest innych tego typu przykładów tak w Biblii, jak i w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu. Cały opis jest zapewne dziełem Dtr i pochodzi z VII-VI w.<sup>233</sup>

Ostatnim przykładem modlitwy w intencji osoby chorej jest Ps 35,13-14. Opis ten różni się nieco od przedstawionych powyżej. Przede wszystkim modlitwa okazuje się nieskuteczna: „Ja zaś, gdy chorowali, wór przywdziewałem, umartwiałem się postem, lecz modlitwa moja do mnie powracała. Postępowałem jakby mi byli przyjacielem lub bratem, zgięty lamentowałem jakby w żałobie po matce.” Przyczyną niewysłuchania modlitwy jest fałszywa postawa samych chorych, którzy najwyraźniej okazują się ludźmi niegodnymi i zamiast wdzięczności okazują psalmiście nienawiść. Tym razem skuteczność modlitwy nie zależy tylko od pobożności zanoszącego prośbę, ale także od prawości samych cierpiących. Przypomina to nieco ewangeliczną scenę z Nazaretu, gdzie Jezus nie mógł zdziałać cudów (które zwykle przedstawione są jako uzdrowienia), z powodu niedowiarstwa mieszkańców (Mt 13,58; Mk 6,5). Zatem pogląd, że skuteczność modlitwy w intencji chorego zależy także od postawy samego cierpiącego, nie jest czymś wyjątkowym w teologii hebrajskiej. W omawianym przykładzie godne podkreślenia jest występowanie obok modlitwy także postu i umartwienia okazywanego poprzez noszenie stroju pokutnego. Oba te gesty mają wspomagać moc prośby o uzdrowienie zanoszonej do Jahwe. Niestety nie jest możliwe bliższe ustalenie czasu powstania omawianego Psalmu<sup>234</sup>.

<sup>232</sup> Zob. paragraf dotyczący nieposłuszeństwa wobec Jahwe i jego posłańców.

<sup>233</sup> Szerzej o datowaniu zob. paragraf o walce z wrogami Izraela w poprzednim podrozdziale.

<sup>234</sup> Praktycznie wszyscy komentatorzy pomijają problem datowania milczeniem. Jedynie Lach, *Księga Psalmów*, 218 ewentualnie sugeruje bliżej niesprecyzowany okres powygnaniowy.

Jak widać przykłady modlitwy mającej doprowadzić do uzdrowienia są w Biblii stosunkowo liczne. Najstarsze wywodzą się zapewne z dawnych tradycji przedmonarchicznych później opracowywanych przez różnych redaktorów (Rdz 30,22; 1 Sm 1,1-20). Przedwygnaniowy jest także urywek Lb 12,11-15, choć ulegał on redakcji już po powrocie z niewoli. Dziełem Dtr są 1 Krł 8,37 oraz 1 Krł 13,6. Po powrocie z niewoli powstały Rdz 20,17; Ps 30,3-4 i być może Ps 107,17-22. Wreszcie Kronikarz w okresie hellenistycznym podejmował temat modlitwy o uzdrowienie zarówno bezpośrednio nawiązując do Ksiąg Królewskich (2 Krn 6,28), jak i nieco bardziej samodzielnie (2 Krn 20,9). Inne przykłady niestety wymykają się próbom datowania.

Modlitwa chorego o zdrowie jest oczywiście znana także wśród innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu. Skierowana do bóstwa prośba o pomoc w potrzebie jest wszak najbardziej naturalnym odruchem człowieka religijnego. Starobabiloński utwór „Rozmowa człowieka ze swym bogiem” opisujący sytuację chorego nieszczęśnika rozpoczyna się od słów: „Człowiek błaga swego boga jak przyjaciela, ciągle się modli, wznosi błagania do niego. Wnętrze jego płonie, trud jego bolesny, jego uczucia są przytłumione przez cierpienie...” (I:1-4)<sup>235</sup>. Modlitwa ta nie musi być wysłuchana, a w każdym razie nie od razu, jak na to wskazuje inny sapiencjalny utwór mezopotamski „Będę chwalił pana mądrości” (*Ludlul bēl nēmeqi*) również opowiadający o człowieku chorym i odrzuconym przez swą społeczność: „Boga wzywam – nie kieruje ku mnie swego oblicza; boginię proszę – nie podnosi swej głowy” (II:4-5)<sup>236</sup>. Prośby o zdrowie mogli zanosić zarówno małuczcy, jak i władcy. Chory król asyryjski Assurnasirpal I modlił się: „Do tej, która wykonuje wyroki, bogini wszystkiego, co jest; Do pani niebios i świata podziemnego, która przychyła się do błagań; Do tej, która wysłuchuje modlitw, przyjmuje lamentacje; Do miłosiernej bogini, która kocha sprawiedliwość – Isztar... Niech twe zawsze dobrotliwe serce boleje z mego powodu. Odsuń moją chorobę! Usuń mą słabość! Niech z twych ust padnie rozkaz złagodzenia (cierpień)!” (w. 7-11, 76-78)<sup>237</sup>. Podobnie jak w Izraelu uprzywilejowanym miejscem do zanoszenia modłów o zdrowie była świątynia jerozolimska, tak też w Babilonii szczególną popularnością cieszyły się świątynie boskiej lekarki Guli. Głównym miejscem oddawania czci tej bogini była świątynia E-gal-mah w Isin, ale poświęcone jej budowle odkryto także w Nippur, Borsippie i Assur. Ponieważ świętym zwierzęciem Guli był pies, stąd jako wota składano właśnie figurki psów, choć zdarzały się także wyobrażenia uzdrowionych organów: nóg, rąk, genitaliów. Ich znaczna ilość świadczy, że

<sup>235</sup> Tłum. polskie za: Lyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 54; wydania obce zob. przyp. 294 w części dotyczącej Szatana w poprzednim rozdziale.

<sup>236</sup> Tłum. polskie za: Lyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 42; wydania obce zob. przyp. 294 w części dotyczącej Szatana w poprzednim rozdziale.

<sup>237</sup> Foster, *Before the Muses*, 239-242.

świątynie Guli były miejscem pielgrzymek osób chorych proszących o uleczenie<sup>238</sup>.

Tak jak wśród Hebrajczyków modlitwę wstawienniczą o uzdrowienie zanosić mogły różne osoby: głowa rodu, przywódca ludu, prorok, czy po prostu pobożny człowiek, tak też i w innych krajach modlić się o zdrowie innego człowieka mógł każdy, szczególnie zaś członkowie rodziny. Chory w babilońskiej „Modlitwie cierpiącego do Marduka” mówi: „Blisko są domownicy (?), stoją, by okazać zatroskanie. Moi bracia jak ekstacy ci wykapani we krwi, moje siostry spryskują mnie olejem dobrym”<sup>239</sup>. Tekst wspomina więc, podobnie jak Ps 35, różne rytuały i modlitwy zanoszone w intencji uzdrowienia. Bracia skapani we krwi prawdopodobnie kaleczą się na znak żalości. Zapewne wylewanie oleju przez siostry ma także przynieść uleczenie. Modlitwa wstawiennicza w ciężkim stanie choroby mogła nabierać cech lamentacji jeszcze za życia chorego, podobnie jak to widzieliśmy w Ps 35. Dobrym przykładem takiej sytuacji jest zawołanie u łoża umierającego Kereta opisane w ugaryckiej legendzie o tymże królu. Gdy wieść o chorobie władcy rozeszła się szeroko, do pałacu przybyły dzieci, czyli syn Ilhu i córka Thitmanit<sup>240</sup>. Najpierw krócej syn (*KTU* 1.16.I:14-23), a następnie córka (*KTU* 1.16.II:26-51) zawodzą: „Twym życiem, ojcze, my się radujemy; twą nieśmiertelnością cieszymy się! Jak psy mamy wyc u twego grobu? Jak kundły u twej mogiły?<sup>241</sup> Jak możesz ojcze umrzeć jak śmiertelni?” (*KTU* 1.16.II:36-40). Ostatecznie El ulitował się i uzdrowił chorego władcę. Podobne zawołanie nad umierającym można znaleźć w „Eposie o Gilgameżu”. Tam główny bohater stojąc u wezłowania chorego Enkidu wzywa do lamentacji wszystkich mieszkańców swego miasta (VIII.1:6-23)<sup>242</sup>. Tym razem jednak modlitwa nie odnosi skutku i Enkidu umiera. Należy jednak zauważyć, że przytoczone zawołania nad chorym nie są typowymi modlitwami wstawienniczymi, bowiem brak w nich prośby skierowanej do bóstwa. Lepsze paralele dla tekstów biblijnych znaleźć można – co nieco zaskakujące – w mezopotamskich zbiorach zaklęć. Na przykład w rytuale *namburbi*, w jego pierwszej części mającej chronić przed nieszczęściem sprowadzonym przez narodzenie zdeformowanego płodu (*šumma izbu*), po opisie dość skomplikowanych rytuałów znaleźć można piękną modlitwę, którą na polecenie egzorcysty

<sup>238</sup> R. D. Biggs, „Medizin A. In Mesopotamien”, *RLA*, 626; Black & Green, *Słownik*, 80, 146. Przedstawienie bogini Guli zob. rys. 32.

<sup>239</sup> Tłum. polskie za: Lyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 57; wydania obce zob. przyp. 294 w części dotyczącej Szatana w poprzednim rozdziale.

<sup>240</sup> *RTU* 223-225 proponuje, by *itnut* nie traktować jako imienia, lecz przetłumaczyć przez „grająca na harfie”.

<sup>241</sup> Możliwe także tłumaczenie: „Jak psy zestarzejemy się w twoim domu. Jak kundły w twoich posiadłościach”. Zob. różne wersje tłumaczenia: *ANET* 147; *TUAT* 3, 1250; *CS* 1, 340; *UNP* 34; *RTU* 230.

<sup>242</sup> *ANET* 514-515; George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 653: 21-40.

Rys. 32: Bogini Gula ze swym świętym zwierzęciem psem. Fragment przedstawienia na kudurru z czasów panowania kasyckiego króla Babilonii Nabu-mukin-apliego (977-942 r.). J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, 80.



ma wymówić sam chory: „Szamasz, sędzia nieba i ziemi, pan sprawiedliwości i prawości, który panuje nad górnymi i dolnymi regionami. Szamaszu w twej ręce jest przywrócić zmarłego do życia, uwolnić więźnia. Szamaszu zbliżyłem się do ciebie; Szamaszu zobaczyłem cię; Szamaszu zwróciłem się do ciebie: Odwróć ode mnie zło tego *izbu*. Niechaj mnie to nie dotknie! Niechaj jego zło będzie daleko ode mnie, abym mógł codziennie błogosławić cię, aby ci, którzy mnie zobaczą mogli zawsze [wyśpiewywać] twą chwałę” (10:15-22)<sup>243</sup>. Następnie jednak już sam zaklinacz modli się: „[T]y Rzeko jesteś stwórcykiem wsz[ystkiego] ... Oddal [od niego] zło tego *izbu*! Niech zło nie dosięgnie (go), niechaj się nie zbliża, [niechaj (go) nie uciska]! Niechaj to zło wyjdzie z niego, aby mógł cię codziennie błogosławić, aby ci, którzy [go] zobaczą mogli zawsze wyśpiewywać twą chwałę” (10:rev1.5-9)<sup>244</sup>. Zatem także w literaturze Mezopotamii znaleźć można typowe modlitwy wstawiennicze o uzdrowienie z choroby. Są one jednak zwykle częścią szerszych, religijno-magicznych rytuałów, dla których z kolei brak paralelnych tekstów w Biblii. Szczególne przypisanie modlitwy w intencji uzdrowienia dla wyspecjalizowanych uzdrowiaczy – egzorcystów wynikało z bujniejszego w Mezopotamii aniżeli w Izraelu rozwoju

<sup>243</sup> Caplice, „Namburbi I”, 126; por. *TUAT* 2, 268; Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia*, 81.

<sup>244</sup> Caplice, „Namburbi I”, 127; por. *TUAT* 2, 269 (w. 25.29-33); Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia*, 81-82.

tak medycyny, jak i form życia religijnego. Babilońscy egzorcyści jako fachowcy zawodowo zajmowali się modlitwą wstawienniczą i zapewne wierzono, że ich praktyki są bardziej skuteczne, aniżeli modlitwy zwykłych ludzi. Należy tu pamiętać, że egzorcyista-*āšīpu* musiał być człowiekiem wykształconym, umiejącym czytać, choćby po to, by użyć odpowiedniego zaklęcia ze swych obfitych zbiorów. Dostęp do zaklęć był więc ograniczony przez umiejętność czytania, a dodatkowo zapewne jeszcze bardziej utrudniali go sami egzorcyści, w końcu magia zawsze była wiedzą tajemną.

Jeśli więc chcemy porównać mezopotamskie i hebrajskie wierzenia dotyczące uzdrawiającej mocy modlitwy, musimy podkreślić wspólne przekonanie, że rzeczywiście samo zwrócenie się człowieka do Boga / bogów może przynieść mu uleczenie. Za szczególnie skuteczną uważano prośbę zanoszoną w świątyni bóstwa mogącego uleczyć chorego. Dla biblijnego Izraela była to świątynia jerozolimska<sup>245</sup>, zaś dla Mezopotamii przede wszystkim świątynia bogini Guli. Także inne osoby mogą modlić się o zdrowie chorego, jednak w Izraelu brak jest wyspecjalizowanej grupy zawodowo się zajmującej religijnym aspektem uzdrawiania, choć na przykład modlitwa proroków mogła być uznawana za skuteczniejszą, aniżeli modlitwa zwykłego Izraelity. W Mezopotamii natomiast obecna jest specjalna grupa egzorcyistów-*āšīpu*, którzy profesjonalnie trudnią się zamawianiem chorób. W swej sztuce stosują oni obok modlitwy także środki magiczne, co różni ich od biblijnych postaci zanoszących modlitwę wstawienniczą. Ponadto za wyjątkowy należy uznać biblijny przykład 1 Krl 13,6 ukazujący modlitwę w intencji uzdrowienia dotychczasowego wroga. Nie znajduje także odpowiednika w tekstach mezopotamskich obecny w Biblii pogląd, że skuteczność modlitwy wstawienniczej zależeć może od prawości nie tylko osoby modlącej się, ale także osoby chorej. Wreszcie nie udało się znaleźć pozabiblijnych paraleli dla takich postaw religijnych jak post, ubiór pokutny, czy specjalne śluby w intencji uzdrowienia innego człowieka. Można jednak założyć, że także mezopotamskie rytuały, mające na celu uzdrowienie, mogły przewidywać przygotowanie właśnie w formie postu czy specjalnego stroju, a i ślub uczyniony w intencji uzdrowienia prawdopodobnie mieściłby się w religijnych horyzontach semickich mieszkańców starożytnego Bliskiego Wschodu. Połączenie modlitw z różnymi rytuałami ukazywał już cytowany urywek „Modlitwy cierpiącego do Marduka”, a szerzej omawia jeden z poniższych paragrafów.

<sup>245</sup> Należy tu pamiętać, że nasz obraz Izraela jest niezupełnie prawdziwy, bowiem poddany został monoteistycznemu retuszowi przez biblijnych redaktorów. Zapewne mniej ortodoksyjni Izraelici kierowali się i do innych świątyń, jak o tym świadczył choćby przykład króla Ochozjasza.

## b. nawrócenie

Drugim powodem uzdrowienia z choroby jest nawrócenie. W języku hebrajskim wyraża je czasownik שׁוּב (*šūb*). Podobnie jak poprzednio podstawową przyczyną uleczenia choroby przez Jahwe jest postawa duchowa cierpiącego człowieka, nie zaś jakieś działania medyczne czy też magiczne. Powtórnie więc leczenie choroby należy do sfery religii. Biblia zawiera tylko dwa przykłady uleczenia będącego skutkiem nawrócenia. Są to Iz 19,22 oraz 2 Krn 7,13. Pierwszy z nich należy do proto-izajaszowej wyroczni przeciw Egipcjom: „Dotknie (נָגַף, *nāgaf*) Jahwe Egipt porażeniem (נָגַף, *nāgōf*), [ale] i uzdrowieniem (רָפָא, *rāfō*); gdy się nawrócą (שׁוּבוּ, *w'šābū*) do Jahwe da się im ubłagać i uzdrowi ich (רָפְאוּם, *r'fā'ām*)”. Nie ma więc wątpliwości, że to Bóg Izraela władny jest uzdrowić Egipcjan, gdy ci się nawrócą. Owo nawrócenie ma polegać na oddawaniu czci wyłącznie Jahwe, bowiem pośrodku Egiptu ma stanąć ołtarz Jahwe, a na granicach stele Boga Izraela (w. 19). Egipcjanie poznają Jahwe i będą mu składać różnorakie ofiary (w. 21). Jak to powyżej w paragrafie dotyczącym walki z wrogami Izraela zaznaczyliśmy<sup>246</sup>, prorocstwo skierowane przeciw Egipcjom pochodzi bądź z okresu niewoli, bądź – co bardziej prawdopodobne – z czasów perskich.

Drugi z wymienionych przykładów (2 Krn 7,13-14) jest częścią odpowiedzi Jahwe na modlitwę Salomona podczas poświęcenia świątyni. Władca otrzymuje od Boga obietnicę przyjęcia modlitw zanoszonych w świątyni jerozolimskiej i uzdrowienia ludu z zarazy (דֵּבַר, *deber*), jeśli ten się nawróci. Tym razem nawrócenie jest dokładnie opisane: „Jeśli mój lud, nad którym zostało wezwane moje imię, upokorzy się i będą się modlić i będą szukać mego oblicza i zawrócą ze swych złych dróg – ja wysłucham z niebios i przebaczę ich grzechy, a kraj ich uzdrowię” (w. 14). Również i to miejsce było już powyżej wspomniane podczas omawiania grzechu jako przyczyny zesłania choroby. Ponadto w poprzednim paragrafie zwróciliśmy uwagę, że błaganie zanoszone w świątyni, które tu jest częścią nawrócenia, ma moc uzdrawiającą. Ponieważ omawiane wersy są swego rodzaju kompilacją wcześniejszej modlitwy Salomona, zostały w niej połączone różne postawy pokutne. Stąd też modlitwa sąsiaduje tu z zawróceniem ze złych dróg i upokorzeniem, choć pierwotnie dwa ostatnie elementy odnosiły się nie do uleczenia z choroby, lecz do zażegnania klęski suszy (por. 2 Krn 6,26-27). Stworzenie takiej kompilacji świadczy, że dla Kronikarza wszystkie te postawy mogą skłonić Jahwe do zmiłowania się, w tym do uzdrowienia. Powyżej ustaliliśmy, że ta wzmianka o zarazie jest dodatkiem Kronikarza, bowiem brak jej w 1 Krn 9,1-9 i z pewnością pochodzi z IV – III w.

Przy poszukiwaniu bliskowschodnich odpowiedników dla powyższych przykładów biblijnych należy z góry wykluczyć możliwość znalezienia paraleli

<sup>246</sup> Zob. przypisy 174 i 175 w poprzednim podrozdziale.

dla Iz 19,22. Wynika to z oczywistej różnicy pomiędzy monoteistycznym Izraelem, a pozostałymi politeistycznymi krajami. Żadne z państw starożytnego Bliskiego Wschodu nie usiłowało bowiem doprowadzić do zastąpienia kultu lokalnych bóstw na obcych terenach przez kult swojego boga i to na dodatek jedyne. Wprawdzie na przykład Asyryjczycy – najbardziej konsekwentni w swej represyjnej polityce – popierali kult Assura w podbitych krajach, jednak nie było to zastąpienie innych bogów przez narodowego boga Asyrii, a jedynie stwierdzenie oczywistego faktu wynikającego ze zwycięstw Asyrii: Assur jest najpotężniejszym bogiem i należy mu się cześć. To jednak wcale nie oznacza, że nie należy czcić innych bóstw, ani tym bardziej, że inni bogowie nie istnieją! Wprost przeciwnie, po podboju jakiegoś terenu Asyryjczycy składają ofiary dla lokalnych bóstw zdobytych terenów. Na przykład Salmanasar III podczas swej wyprawy w roku 853, mimo że czekała go jeszcze decydująca bitwa z wojskami koalicji aramejskiej, po zajęciu syryjskiego Halab (dziś Aleppo) nie zaniedbał złożenia ofiar dla czczonego tam Adada (=Baala)<sup>247</sup>. Zatem na politeistycznym starożytnym Bliskim Wschodzie nie istniało pojęcie nawrócenia obcego ludu na swoją wiarę i zmuszenia go do wyłącznego kultu boga zwycięzcy. Stąd też obraz Egipcjan, nawracających się i oddających cześć wyłącznie Jahwe zawarty w Księdze Izajasza, nie może znaleźć paraleli w źródłach pozabiblijnych, czy dokładniej nie-żydowskich<sup>248</sup>.

Natomiast urywek 2 Krn 7,13-14 nie zawiera żadnej wyjątkowej idei. Poгляд, że bóstwa mogą laskawiej spojrzeć na chorego, jeśli ten znacznie postępować zgodnie z boskimi prawami nie jest obcy starożytnemu Bliskiemu Wschodowi. Problemem jest tylko, co można nazwać nawróceniem. Wydaje się, że wystarczy posłuszeństwo wobec nakazów bóstwa, jeśli wcześniej się ich nie wypełniało. Na przykład cierpiący w akadyjskim utworze „Rozmowa człowieka ze swym bogiem” słyszy odpowiedź bóstwa: „Ty jednak [...] namaść (?) wysuszonego, nakarm głodnego, daj wodę spragnionemu. ... Otwarta dla ciebie jest

<sup>247</sup> ANET 278; TUAT 1, 361; CS 2, 263. Szerzej o polityce religijnej Asyryjczyków zob. M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, (SBL. MS 19), Missoula 1974.

<sup>248</sup> Wiemy, że hasmonejscy władcy, jako jedyni na Bliskim Wschodzie, prowadzili przymusowe nawracanie na swoją wiarę w połączeniu ze zniszczeniem dotychczas istniejącej religii na terenach podbitych. Tak postępował Jan Hirkan w Idumei (*Ant.* XIII.IX.1; por. *Bel.* I.II.6) i Arystobul I w Iturei (*Ant.* XIII.XI.3; por. *Bel.* I.III.6). Natomiast podobną do asyryjskiej politykę religijną, mającą zapewne na celu zintegrowanie państwa, prowadził Antioch IV. Jednak podobnie jak Asyryjczycy, a odmiennie aniżeli Hasmoneusze, nie niszczył on kultu dotychczasowych bóstw, lecz jedynie dodawał – zwykle sugerując utożsamienie z jakimś lokalnym bogiem – kult Zeusa. Jedynie ortodoksyjni Żydzi mieli problemy z przyjęciem takiego kultu. Nawet Samarytanie, w końcu również monoteiści, potrafili się porozumieć w tej kwestii z Seleukidą i w swym sanktuarium na górze Garizim formalnie czcili Zeusa Xeniosa utożsamianego z Jahwe (2 Mch 6,2; *Ant.* XII.V.5)

brama zbawienia i zdrowia...” (w. 62-63.66)<sup>249</sup>. Podobnie w „Teodycei Babilońskiej” buntującemu się nieszczęśliwemu radzi przyjaciel: „Jeżeli nie pójdziesz za wolą boga, co (byłoby) szczęściem twoim?”<sup>250</sup>. Zatem biblijny pogląd dotyczący zmiłowania się Jahwe i uleczenia chorego na skutek szeroko pojmowanego nawrócenia znajduje swe odpowiedniki w literaturze mezopotamskiej.

### c. wierność prawom, wyłączny kult Jahwe

Biblia obok opisów uzdrowienia zawiera także cały szereg obietnic koncentrujących się wokół problemu zdrowia. Zwykle wiążą się one z jakimś warunkiem i przybierają formę „jeśli uczynisz to i to, wówczas ja (Jahwe) uchronię cię przed chorobą, albo uzdrowię cię z choroby”. Powyższy przykład 2 Krn 7,13-14 należał właśnie do tego typu obietnic. Była w nim mowa o modlitwie i zawróceniu ze złych dróg. Kilukrotnie warunkiem takiej obietnicy jest także wierność prawom i trwanie przy wyłącznym kulcie Jahwe. Co ciekawe brak jest w tym kontekście choćby jednego przykładu, który nie byłby obietnicą odnoszącą się do przyszłości, lecz opisem jakiegoś zdarzenia. Interesujące nas miejsca pochodzą z dwóch Ksiąg: Wyjścia i Powtórzonego Prawa. Pierwszy przykład to Wj 15,26. Jahwe obiecuje Izraelowi: „Jeśli będziesz uważnie słuchał głosu Jahwe, Boga twego, czynił to co jest prawe w jego oczach, dawał posłuch jego nakazom (מִצְוֹת, *mišwōt*) i przestrzegał wszystkich jego ustaw (חֻקִּים, *huqqōt*), wówczas nie spuszczę na ciebie żadnej choroby (מַחֲלָה, *maḥālāh*), jakie spuściłem na Egipt, ponieważ ja, Jahwe, jestem twoim lekarzem”. Trzeba przyznać, że obietnica ta ma dość ciekawą formę, bowiem w gruncie rzeczy Jahwe zapowiada Izraelowi, że będzie go chronił... przed samym sobą. W pewnym sensie jest to więc raczej groźba – jeśli Izraelu nie będziesz przestrzegał nakazów i ustaw, wówczas spadną na ciebie takie choroby, jakie dotknęły Egipt. Jahwe nie będzie już wówczas miłosiernym lekarzem swego ludu! Mamy tu więc do czynienia z podkreśleniem władania przez Jahwe chorobą. W zależności od posłuszeństwa może on zsyłać choroby, lub chronić przed nimi. Tekst Wj 15,22-27 jest z pewnością zlepkiem różnych źródeł raczej słabo ze sobą powiązanych. Interesujący nas Wj 15,26 najczęściej postrzega się jako deuteronomistyczny w swym charakterze dodatek, jak się wydaje z czasów niewoli bądź jeszcze późniejszy, na co wskazywać ma charakterystyczny tryb warunkowy wprowadzany przez wyraz „jeśli” oraz podobieństwo z Pwt 7,15<sup>251</sup>.

<sup>249</sup> Tłum. polskie za: Lyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 56; wydania obce zob. przyp. 294 w części dotyczącej Szatana w poprzednim rozdziale.

<sup>250</sup> Tłum. polskie za: Lyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 66; wydania obce zob. przyp. 294 w części dotyczącej Szatana w poprzednim rozdziale.

<sup>251</sup> Noth, *Exodus*, 127-129; Lach, *Księga Wyjścia*, 166; N. Lohfink, „Ich bin Jahwe, dein Arzt’ (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Penta-

Kolejny przykład to Wj 23,25-26. Biblia zachęca: „Służcie Jahwe, Bogu waszemu, a pobłogosławi wasz chleb i waszą wodę. Usunę chorobę (מַחֲלָה, *mahālāh*) spośród was. Nie będzie bezdzietnej i nieplodnej w twojej ziemi, a liczbę dni twoich uczynię pełną”. Na czym ma polegać owa służba dokładniej wyjaśnia poprzedni wers: „Nie będziesz kłaniał się ich<sup>252</sup> bogom ani im służył, nie będziesz postępował zgodnie z ich postępkami, ale ich stele zniszczysz zupełnie i całkiem połamiesz”. Zatem warunkiem uniknięcia głodu (tak zapewne należy rozumieć błogosławieństwo chleba i wody), chorób i zapewnienia sobie potomstwa jest wierność Jahwe przejawiająca się w wyniszczeniu kultów kanańskich. Wersy te należą do dodatku (Wj 23,20-33) do tak zwanej Księgi Przymierza zaczynającej się od Wj 20,22. O ile przepisy prawne, tak w formie kazuistycznej, jak i apodyktycznej zawarte w Księdze Przymierza, choć przepracowane, zapewne są dawnej proveniencji<sup>253</sup>, o tyle dodatek nawołujący do wypełniania prawa ewidentnie pochodzi z późniejszego okresu. Świadczy o tym nawet przytoczony powyżej nakaz zburzenia miejsc kultu kanańskiego, który nie znajduje odpowiednika w samych przepisach. Zakazują one bowiem Hebrajczykom udziału w obcych kultach (Wj 20,23; 22,19; 23,13), ale nie wzywają do ich niszczenia. Zatem dodatek będący zachętą do wypełniania wymienionych nakazów w rzeczywistości ustala nowe prawa. Styl Wj 23,25-26 jest wzorowany na stylu Dtr<sup>254</sup>. Jednak wzmianka o aniele posłanym przez Jahwe (Wj 23,20), zupełne wyniszczenie dotychczasowych mieszkańców Kanaanu (Wj 23,28-30) i ich kultu (Wj 23,24) świadczą, że mamy do czynienia z obrazem podboju Ziemi Obiecanej pokrewnym z tym, który zawarty jest w Pwt 7. Jak to już wyżej uzasadnialiśmy takie poglądy nie mogły powstać wcześniej aniżeli podczas niewoli, przy czym bardziej prawdopodobne jest datowanie na czasy perskie<sup>255</sup>, czyli V-IV w.

Następnym miejscem opisującym obietnicę Jahwe dotyczącą zdrowia, a zależną od wypełniania boskich praw jest Pwt 7,14-15. Wersy te w ewidentny sposób pokrewne są z tekstami wymienionymi powyżej, bowiem Bóg w zamian za posłuszeństwo jego wyrokom (מִשְׁפָּטִים, *mišpāṭim*) obiecuje Izraelowi: „Nie będzie nieplodnego i nieplodnej wśród ciebie i wśród twojego bydła. Jahwe oddali od ciebie wszelkie choroby i nie spuści na ciebie żadnej z dotkliwych słabości

teuchbearbeitung (Ex 15, 25b. 26)”, w: *Ich Will Euer Gott Werden Beispiele Biblischen Redens von Gott*, ed. N. Lohfink et al., (Stuttgarter Bibelstudien 100), Stuttgart 1981, 11-73; Durham, *Exodus*, 15:22-27 Form/Structure/Setting.

<sup>252</sup> Mowa o mieszkańcach Kanaanu.

<sup>253</sup> Zob. na przykład bardzo prymitywny wygląd ołtarza: Wj 20,24-26.

<sup>254</sup> Noth, *Exodus*, 192-194.

<sup>255</sup> Zob. w poprzednim podrozdziale paragraf o chorobie jako broni Jahwe w walce z wrogami Izraela.

egipskich, któreś poznał, lecz ześle<sup>256</sup> je na wszystkich tych, którzy cię nienawidzą”. To podobieństwo wynika zapewne z napisania Pwt 7 w podobnym środowisku i czasie z wyżej wymienionymi przykładami. Wcześniej już zaznaczyliśmy, że najbardziej prawdopodobnym czasem powstania Pwt 7 jest okres perski.

Wszystkie trzy przedstawione urywki (Wj 15,26; 23,25-26; Pwt 7,14-15) zostały napisane zapewne dopiero w V-IV w., choć nie można jeszcze ostatecznie wykluczyć ich powstania podczas niewoli babilońskiej. Takie dość późne pojawienie się obietnicy zdrowia i płodności jako skutku przestrzegania praw i nakazów Jahwe jest nieco zaskakujące. Wszak przekleństwa zawierające obraz choroby jako kary za łamanie przymierza i boskich praw (szczególnie Kpł 26,14-39; Pwt 28,15-68) sięgają, jak to widzieliśmy na początku poprzedniego podrozdziału, zapewne nawet VIII w., a w czasach niewoli babilońskiej temat ten wydaje się być dość często wykorzystywany. Dziwne jest zatem, że w paralelnie występujących błogosławieństwach (Kpł 26,1-13; Pwt 28,1-14) brak jest obietnicy zdrowia. Główny nacisk jest tam położony na obfite plony i bogactwo Izraela. Dlaczego więc zapowiedzi zdrowia jako nagrody za przestrzeganie prawa pojawiają się dopiero po niewoli i to bez sąsiedztwa przekleństw za niedochowanie wierności prawu? Być może wynika to ze zmiany nastawienia wśród Izraelitów po niewoli – oto kara Jahwe za niewierność już ich spotkała i wyginęli ci, którzy byli przyczyną gniewu Boga. Dla pozostałej reszty, „małej trzódki” wiernej Jahwe, Bóg szykuje już tylko błogosławieństwo. Ponadto koniecznie należy zwrócić uwagę, że szczególnie Kpł 26 i Pwt 28 należą do wielkich tekstów będących formułą przymierza, w którym konieczne są tak błogosławieństwa jak i przekleństwa, natomiast wymienione w niniejszym paragrafie przykłady są tylko zachętami do przestrzegania prawa. Być może w pojawieniu się obietnicy zdrowia za przestrzeganie bożych nakazów miał także swój udział rozwój samej idei prawa Jahwe.

Na koniec należy także zaznaczyć, że starożytny Bliski Wschód nie zna obietnic obdarzenia zdrowiem związanych z przestrzeganiem przymierza lub prawa<sup>257</sup>. Żaden z hetyckich traktatów, mimo że zawierają one na końcu tak błogosławieństwa, jak i przekleństwa, nie wspomina o obdarzeniu zdrowiem, a jedynie o pomyślności, długotrwałym panowaniu i spokojnym przejęciu władzy przez potomków<sup>258</sup>. Również w traktatach asyryjskich nie znajdziemy tego typu obietnic, ponieważ nie zawierają one w ogóle błogosławieństw, a jedynie same przekleństwa dla łamiących przymierze. Także w zbiorach praw, a w praktyce dysponujemy tylko jednym zawierającym końcowe błogosławieństwa

<sup>256</sup> Dosł. „da je”.

<sup>257</sup> Oczywiście mogłyby to być paralele tylko dla Wj 15,26; Pwt 7,14-15, ponieważ Wj 23,25-26 mówi nie o przestrzeganiu prawa, lecz o wyłącznym kultywie Jahwe, co na politeistycznym Bliskim Wschodzie z oczywistych względów nie może mieć odpowiednika.

<sup>258</sup> Zob. różne traktaty hetyckie: *ANET* 199-206; *CS* 2, 93-106.

i przekleństwa, czyli Kodeksem Hammurabiego, nie znajdziemy zapowiedzi obdarzenia zdrowiem dla tych, którzy by wiernie przestrzegali zapisanych nakazów<sup>259</sup>. Taki brak obietnic dotyczących zdrowia w źródłach pozabiblijnych tłumaczy, przynajmniej do pewnego stopnia, brak tego typu błogosławieństw we wzorowanych na hetyckich i asyryjskich traktatach Kpł 26 i Pwt 28. Wydaje się zatem, że pojawienie się obietnicy zdrowia w zamian za przestrzeganie nakazów w Wj 15,26; 23,25-26; Pwt 7,14-15 jest czymś wyjątkowym i nie znajduje odpowiednika w innych cywilizacjach starożytnego Bliskiego Wschodu.

#### d. rytuał powodujący uzdrowienie

Obok działań o charakterze duchowym (modlitwa, nawrócenie) także działania rytualne mogą skłonić Jahwe do uleczenia człowieka. Najczęściej spotykanym rytuałem w Biblii jest złożenie ofiary, stąd na pierwszym miejscu zostaną omówione właśnie ofiary powodujące uzdrowienie. Najbardziej oczywistym przykładem jest opis powstrzymania plagi (מַגְגֵּפָה, *maggēfāh*; נֶגֶף, *negef*) zawarty w Lb 17. Gdy zaraza dotknęła szemrających Izraelitów wówczas „Aaron wziął (kadzielnicę) – jak mu nakazał Mojżesz – i pobiegł pomiędzy zgromadzenie, ponieważ plaga już się zaczęła (szerzyć) wśród ludu; nałożył kadzidło i złożył ofiarę przebłagalną (וַיִּכְפֹּר, *wajkapēr*) za lud. Stał pomiędzy martwymi a żywymi i plaga została powstrzymana.” (Lb 17,12-13). Nie ma więc wątpliwości, że właśnie ofiara z kadzidła, będąca ofiarą przebłagalną za buntowanie się przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi, powoduje ustanie śmiertelnej plagi, która zdążyła już zabić 14 700 Izraelitów. Całe opowiadanie o pladze zesłanej po buncie Datana i Abirama (Lb 17,6-15) jest zapewne autorstwa P, należy zatem sądzić, że powstało ono w V w.<sup>260</sup>

Inny przykład działań o charakterze rytualnym, które mają spowodować ustanie zarazy, znaleźć można w opisie plagi, jaka spadła na Hebrajczyków po dawidowym spisie. Aby jednak w poprawny sposób interpretować ten tekst należy zwrócić uwagę na historię jego powstania<sup>261</sup>. Ustaliliśmy już, że mamy do czynienia z trzema redakcjami opowiadania o tej pladze. Ponieważ wzmianka o rytuale zatrzymującym zarazę należy do najstarszej tradycji, musimy pokrótce przypomnieć jej kształt. Zawierała ona zapewne rozmowę Gada i Dawida, choć w nieco innej formie, aniżeli obecna, ponieważ brak było propozycji kary w postaci głodu (2 Sm 24,11-13 // 1 Krn 21,9-12). Następnie Dawid wybierał karę z ręki Jahwe i rozpoczynała się zaraza (2 Sm 24,14-15a // 1 Krn 21,13-14a). Nie wiemy czy liczba (2 Sm 24,15b // 1 Krn 21,14b) ofiar należała do tej najstarszej

<sup>259</sup> Zob. błogosławieństwa KH XXIV:79-XXVI:17.

<sup>260</sup> O datowaniu Lb 17,6-15 zob. przypis 63 w poprzednim podrozdziale.

<sup>261</sup> Rozwój tradycji o zarazie po dawidowym spisie został dokładnie opisany w części poświęconej aniołom w II rozdziale.

redakcji, jednak nie jest to dla naszych rozważań istotne. Dawid widząc śmierć swych poddanych prosi Jahwe o ograniczenie plagi (מגפה, *maggēfāh*; נגף, *negef*) tylko do jego rodziny (2 Sm 24,17b // 1 Krn 21,17). Wówczas Bóg powtórnie posyła „widzącego” Gada, który przedstawia warunki prześlągania, czyli budowę ołtarza na klepisku Ornana Jebuzyty (2 Sm 24,18 // 1 Krn 21,18, choć tutaj to anioł, a nie Jahwe posyła Gada). Dawid kupił klepisko (2 Sm 24,19-24 // 1 Krn 21,21-25, 1 Krn rozbudowuje ten epizod), a następnie „zbudował tam ołtarz dla Jahwe i złożył ofiary całopalne i zapokojne (עלות ושלמים, *’ōlōt ūš’lāmīm*). Dał się więc Jahwe prześlągać (ofiaram) za kraj i plaga została odsunięta od Izraela” (2 Sm 24,25)<sup>262</sup>. Zatem związek pomiędzy składanymi ofiarami, a powstrzymaniem plagi jest w tej najstarszej wersji opowieści oczywisty. W późniejszych redakcjach ulega on zatarciu i w obecnym TM nie jest już jasne, dlaczego tak naprawdę Jahwe zatrzymuje zarazę. Powyżej ustaliliśmy, że owa najstarsza opowieść prawdopodobnie wywodzi się z tradycji ustnej sięgającej swymi korzeniami czasów Dawida, natomiast spisana mogła być pomiędzy wiekiem X a najpóźniej VI.

Trzeci przykład powstrzymania zarazy poprzez ofiarę różni się od poprzednich. Wprawdzie również mamy do czynienia z plagą dotykającą dużą społeczność Izraelitów, jednak nie można mówić o typowym składaniu ofiary. Mowa tu o pladze, jaka dotyka Izraelitów w Baal-Peor (Lb 25,1-18). Powyżej zaznaczyliśmy<sup>263</sup>, że TM powstał w wyniku nałożenia się na starszą nowszą redakcji tekstu. Starsze opowiadanie oparte jest zapewne na tradycji ustnej starszej niż VIII w., a spisanej przed VII w. Młodsze natomiast należy do źródła P i pochodzi z V w. Zapewne w starszej tradycji karą za nierząd z Moabitkami była nieplodność, w nowszej zaś głównym wykroczeniem było oddawanie czci Baal-Peorowi ukarane śmiertelną plagą. Jednak wspólną cechą obu redakcji jest przekonanie, że karę może powstrzymać jedynie ofiara z życia ludzi. Lb 25,4 pochodzący z pierwotnej wersji opowiadania wspomina, że aby ułagodzić boży gniew Mojżesz musi powiesić „dla Jahwe naprzeciw słońca” przywódców ludu. Podobnie nowsza tradycja mówi o rozkazie Mojżesza dla sędziów: „mordujcie każdego z waszych ludzi, którzy przyłączyli się do Baal-Peora” (Lb 25,5). Oczywiście nie jest to rytualna ofiara, brak jest choćby ołtarza. Jednak szczególnie w odniesieniu do starszej tradycji, gdzie występuje wyrażenie „dla Jahwe” i określone jest nawet miejsce egzekucji, cała scena zaczyna nabierać pewnych cech rytuału. Dla samych skazanych śmierć jest tutaj przede wszystkim karą za grzech (choć w przypadku „przywódców” nie jest to wprost powiedziane), jednak z punktu widzenia reszty Hebrajczyków jest ona sposobem na ratunek przed odpowiednio nieplodnością lub śmiertelną zarazą. Wprawdzie obecny

<sup>262</sup> 1 Krn 21,26 dodaje nawet, że przyjęcie tych ofiar zostało potwierdzone przez zesłanie z nieba ognia, który spalił ofiary.

<sup>263</sup> W poprzednim podrozdziale, w paragrafie dotyczącym kultu innych bogów niż Jahwe.

tekst zaznacza, że wystarczyła śmierć jednego Izraelity (Zimriego) i jednej Midianitki (Kozbi), nie zmienia to jednak podstawowej wymowy opowiadania – ofiara z życia grzesznika ratuje przed chorobą. Dlatego też mimo różnic z poprzednio wymienionymi urywkami opowiadanie Lb 25 zostało potraktowane jako przykład quasi-ofiary chroniącej przed schorzeniem.

Co ciekawe w podanych przykładach występują różne rodzaje ofiar, mimo że cel jest ten sam – powstrzymanie zarazy. Najwyraźniej Biblia nie ma ustalonego poglądu, która z ofiar może być bardziej skuteczna. Piszący w V w. autor źródła kapłańskiego (Lb 17) preferuje ofiarę z kadzidła. Stara, sięgająca X w., tradycja 2 Sm 24, która wciąż jest aktualna w IV-III w. dla Kronikarza, mówi o krwawych ofiarach ze zwierząt. Natomiast Lb 25 zawierające przepracowaną w V w. ale z pewnością pochodzącą sprzed VIII w., opowieść o występku w Szittim widzi ratunek w quasi-ofierze z ludzi.

Jednak nie tylko ofiary mogą być skutecznym środkiem na uzdrowienie bądź ochronę przed zarazą. 2 Krl 5 opisuje uleczenie z trądu (צָרַעַת, *sāru'at*) Naamana, wodza syryjskiego. Uzdrowienie spowodowane jest obmyciem się w wodach Jordanu, co jest wypełnieniem polecenia proroka Elizeusza. Oczywiście jest, że nie chodzi tu o zwykłą kąpiel, lecz o rytualne obmycie, na co wskazuje choćby liczba zalecanych ablucji – Naaman miał obmywać się aż siedmiokrotnie (2 Krl 5,10.14). Z tekstu wynika, że tego typu środek był raczej uważany za zbyt pospolity i nieskuteczny. Naaman w pierwszym momencie chce rozczarowany odejść (2 Krl 5,11-12) i dopiero interwencja sług powoduje wypełnienie prorocznego polecenia (2 Krl 5,13). Opowiadanie o Naamanie powstało zapewne pomiędzy połową IX w., kiedy to działał Elizeusz, a VII-VI w., gdy opowieść została przeredagowana i włączona w korpus historii deuteronomistycznej<sup>264</sup>.

Starożytne bliskowschodnie źródła pozabiblijne oczywiście znają wiele rodzajów rytuałów odprawianych w celu uleczenia choroby. Dla naszych rozważań istotne będą tylko te z nich, które mówią o ofiarach i oczyszczeniach. Znalezienie takich przykładów nie jest trudne, ponieważ są to najczęściej sprawowane rytuały i praktycznie z każdego większego zbioru tekstów związanych z leczeniem chorób można wybrać ciekawe urywki. Aby nie mnożyć cytatów, na ogół dość długich, wybraliśmy fragment rytuału skierowanego do Isztar i Dumuziego, w tak zwanej wersji B, gdzie można znaleźć tak oczyszczenie chorego, jak i złożenie ofiar i to zarówno ze zwierząt, z pokarmów oraz z kadzidła: „Jeżeli członki człowieka są jak (członki) chorego bezwładne, [...] jego nogi, powłoki brzuszne są wiotkie, a on mówi ciągle, ale nic nie zyskuje przez to, (znaczy to, że) ograbiony jest z potencji, ma trwałą dolegliwość we wnętrznościach, w swym moczu, albo ma ciągle wypływ nasienia, jak ten, który spał z kobietą.

<sup>264</sup> O datowaniu opowieści o Naamanie zob. w poprzednim podrozdziale paragraf dotyczący wykroczeń w dziedzinie społecznej.

Ten człowiek jest nieczysty, bóg i bogini odwrócili się od niego, to, co on mówi, nie jest dobre. (Wówczas) przeciw temu człowiekowi przeprowadził (egzorcysta) czynności magiczne przed Isztar i Dumuzim, figurki jego w dole położył. Aby go (człowieka) uwolnić i od (?) przecięcia życia uratować, boga i człowieka z nim pogodzić, od działań czarodziejskich, które przeciw niemu przeprowadziła kobieta, uwolnić (i uleczyć?). Przepis magiczny: trzy dni ma się oczyszczać kultowo ten chory, przed Isztar ma się oczyścić... w dniu [...] musisz oczyścić dom, [...] murek z gliny uczynić, posmarować go mułem. (Posążek) Isztar z czerwonej gliny i posążek Dumuziego z żółtej pasty *kalu* (postaw), opłuczesz tego boga, pięknie go wyczyścisz. Przed Isztar postawisz stolik, także przed Dumuzim, umieścisz kadzielnicę z jałowcem. [xx] i 12 chlebów z mąki grubo mielonej położysz na stoliku przed Isztar, x chlebów z mąki gruboziarnistej, 10 grubych jęczmiennych chlebów na stole przed Dumuzim położysz. Zarznieś barana, jego łopatkę położysz, tłuste mięso, naczynie *adagurru* postawisz, wsysiesz do niego (ofiary sypką)...<sup>265</sup>. Rytuał trwa jeszcze przez jakiś czas, egzorcysta używa między innymi figurek ludzi sporządzonych z gliny i ciasta oraz rysuje plan świata podziemnego, dokąd zapewne mają zostać odesłane złe duchy powodujące chorobę. Ostatecznym celem jest oczywiście uzdrowienie chorego.

W powyższym przykładzie znaleźć można wszelkie rodzaje ofiar, za wyjątkiem ofiary z ludzi. Od razu należy powiedzieć, że nie udało się znaleźć typowego rytuału, w którym zabijano jednego człowieka, aby w ten sposób uzdrowić innego / innych. Można jednak znaleźć na starożytnym Bliskim Wschodzie teksty, w których człowiek ponosi rytualną śmierć, aby uratować władcę. Jeśli wróżbiarze przepowiedzą, na przykład na podstawie zaćmienia, groźną przyszłość, szczególnie śmierć lub chorobę, wówczas król zostaje zastąpiony przez niewolnika lub jeńca, który otrzymuje wszelkie insygnia władzy, choć oczywiście nie samą realną władzę. Potencjalne zagrożenie ma więc spaść na „zastępczego” króla. Gdy niebezpieczny czas mija, wówczas takiego tymczasowego władcę czeka śmierć. W zależności od rytuału niewolnik może cieszyć się przywilejami królewskimi od tygodnia do stu dni. Być może jakąś pociechą był fakt, że po śmierci czekał go pogrzeb godny władcy. Najstarsze wzmianki o takim rytuale pochodzą z Mezopotamii i wspominają o Enlil-banim, tymczasowemu królu Isin w 1861 r., choć zapisane są w neobabilońskiej kopii kroniki<sup>266</sup>.

<sup>265</sup> Tłum. polskie za: Lyczkowska, *Babilońskie zaklęcia*, 47-48; por. tekst oryginalny i tłumaczenie niemieckie: W. Farber, *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi*, (Akademie der Wissenschaften und der Literatur 30), Wiesbaden 1977.

<sup>266</sup> Zresztą wypadek ten jest wyjątkowy także z innego powodu. Podczas „zastępczego” panowania ogrodnika Enlil-baniego prawdziwy król – Erra-imitti – zadławił się gorącą owsianką, wskutek czego Enlil-bani objął rzeczywistą władzę. J. A. Scurlock, „Death and the Afterlife in

Znane są jednak także przykłady z królestwa Hetytów<sup>267</sup>, a przede wszystkim z końcowego okresu epoki neoasyryjskiej, z czasów panowania Asarhaddona i Assurbanipala, kiedy to zdarzało się, że uśmiercanym zastępcą bywał nie niewolnik, lecz syn wysokiego urzędnika. Liczne wzmianki o tego typu rytuałach można znaleźć w listach królewskich otrzymywanych od różnych „uczonych”, na przykład: „Co do zastępczego króla, o którym król, mój pan, pisał do mnie ‘Ile dni on powinien siedzieć na tronie?’; czekamy na zaćmienie słońca, (ale) zaćmienie nie miało miejsca. Zatem jeśli bogowie (=planety) znajdują się w opozycji piętnastego dnia, on może pójść ku swemu przeznaczeniu szesnastego. Ale jeśli bardziej odpowiada królowi, memu panu, to może on (także) zasiadać na tronie pełne sto dni”<sup>268</sup>. Można zatem dostrzegać pewne podobieństwo pomiędzy tymi rytuałami a Lb 25, bowiem w obu wypadkach śmierć jednego / wielu ludzi ma ochronić życie innych przed grożącym im niebezpieczeństwem, często w postaci choroby. Jeśli jednak podkreślamy podobieństwo musimy też zwrócić uwagę na bardzo zasadnicze różnice. Przede wszystkim obraz biblijny przedstawia śmierć jako karę za grzech. Wykonanie tejże kary przez samych Izraelitów ochroni ich przed dalszymi ofiarami. Natomiast w przypadku rytuałów znalezienia substytutu za króla nie ma mowy o jakimkolwiek grzechu ze strony tymczasowego władcy. Jest on typowym „kozłem ofiarnym”. Ponadto obie sytuacje różni postawa wobec Boga / bogów. W Izraelu to sam Jahwe poleca zgładzenie winowajców jako sposób na odwrócenie zarazy. Natomiast rytuały mezopotamskie i zapewne zależne od nich hetyckie, próbują oszukać bogów, którzy przeznaczyli władcy śmierć. Podsuwa się im zamiast prawdziwego króla figuranta, tak aby to na nim spełniły się boskie wyroki. W hetyckim obrzędzie władca nawet udaje, że został pozbawiony tronu przez uzurpatora i w modlitwie do boga słońca prosi o pomoc przeciwko niemu<sup>269</sup>. Zatem cechą charakterystyczną wszystkich tych rytuałów jest próba przechytrzenia bogów i skierowania nieszczęścia na podstawioną osobę, co w ewidentny sposób różni je od obrazu malowanego przez Lb 25.

Na zakończenie naszych uwag o rytuałach mających chronić przed chorobą należy podkreślić, że tak w Mezopotamii, jak i w biblijnym Izraelu ofiary ze zwierząt lub pokarmów oraz różne formy oczyszczeń są przedstawiane jako spo-

---

Ancient Mesopotamian Thought”, w: *CANE*, 1885; M. Roaf, *Wielkie kultury świata. Mezopotamia*, Warszawa 1998, 189.

<sup>267</sup> H. M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König*, (Studien zu den Bogazköy-Texten 3), Wiesbaden 1967; zob. także H. M. Kümmel, „Ersatzkönig und Sündenbock”, *ZAW* 80 (1968), 289-318.

<sup>268</sup> Jest to fragment jednego z listów do Asarhaddona, których cały zbiór wydał Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. Dobry wybór listów dotyczących zastępczego króla (wg. numeracji Parpoli są to listy nr. 25, 220, 351, 352) można znaleźć w artykule E. Leichty, „Esarhaddon, King of Assyria”, w: *CANE*, 954.

<sup>269</sup> Popko, *Magia*, 63.

soby na uniknięcie schorzenia bądź jego uleczenie. Pod tym względem dostrzec można wspólnotę wierzeń. Natomiast śmierć człowieka, która ma chronić przed chorobą innych ludzi jest, jak się wydaje, rzadka zarówno w Biblii jak i na Bliskim Wschodzie. W Biblii mamy tylko jeden tego typu opis, na dodatek śmierć jest w nim równocześnie karą za grzechy. W źródłach pozabiblijnych takie przykłady ograniczają się tylko do władców, z natury swej są więc wyjątkowe, ponadto dotyczą one szeroko pojmowanego nieszczęścia, choroba zaś jest traktowana głównie jako sposób uśmiercenia. Ponadto inna jest rola Boga / bóstw w tych tekstach i stąd trudno wysnuwać dalej idące wnioski na podstawie tak częściowych podobieństw.

### e. opieka nad potrzebującymi

Innym przykładem działania ludzkiego, które może skłonić Boga do uzdrowienia jest opieka nad innymi ludźmi potrzebującymi pomocy. Ps 41 zaznacza, że ten, „kto myśli o biednym” (w. 2a) może spodziewać się, iż „Jahwe wspomże go na łożu boleści (יָרַי, *d'waj*), podczas choroby (חֲלֵי, *ħōlī*) poprawi<sup>270</sup> całe jego posłanie” (w. 4). Zatem ten, kto – jak byśmy dziś powiedzieli – prowadzi działalność charytatywną, może liczyć na szczególne względy Jahwe, gdy sam będzie chory. Niestety jest to jedyny biblijny przykład tego typu. Co więcej, nie jesteśmy w stanie ustalić czasu powstania omawianego Psalmu<sup>271</sup>.

W literaturze mezopotamskiej można spotkać podobny pogląd do wyżej wymienionego. Chory bohater utworu „Rozmowa człowieka ze swym bogiem” słyszy odpowiedź bóstwa, w której zawarty jest warunek uzdrowienia: „Ty jednak [...] namaść (?) wysuszonego, nakarm głodnego, daj wodę spragnionemu. ... Otwarta dla ciebie jest brama zbawienia i zdrowia...” (w. 62-63.66)<sup>272</sup>. Wprawdzie trudno jest znaleźć inne przykłady wprost mówiące, że bogowie bardziej skłonni są uzdrowić człowieka, który pomagał innym ludziom, jednak nie ulega wątpliwości, że w ten sposób można zaskarbić sobie przychyłność bóstw. W konsekwencji może więc to spowodować ich interwencję podczas choroby. Na przykład w akadyjskim zbiorze rad można znaleźć następujące stwierdzenie: „[Innemu daj] pokarm, aby jadł, napój, aby pił! Uszanuj, daj to, o co prosi i dbaj o niego – ucieszy się tym jego bóg opiekuńczy, to podoba się Szamaszowi, on wynagradza dobro. Bądź pomocny, czyni dobrze po wszystkie

<sup>270</sup> TM ma תִּפְּקֵהָ (*ħāpaktā*), czyli „poprawisz” (dosł. „obróćisz”), ale słuszną wydaje się sugestia BHS, która proponuje w tym miejscu koniketurę תִּפְּרֵהָ (*ħāpōk*) „poprawi”, tym bardziej, że jeden z minuskułnych kodeksów greckich (Ϡ<sup>194</sup>) zamiast ἐστρεψας ma ἐστρεψεϊν.

<sup>271</sup> Zob. przypis 154 w poprzednim podrozdziale.

<sup>272</sup> Tłum. polskie za: Łyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 56; wydania obce zob. przyp. 294 w części dotyczącej Szatana w rozdziale II.

dni!” (w. 61-65)<sup>273</sup>. Podobne wyrażenie zawarte jest w przewrotnym „Dialogu pesymistycznym”: „Niewolniku, słuchaj mnie!” ‘Tak panie, tak’. ‘Chcę pomóc memu krajowi’. ‘Uczyń to, pnie mój, uczyń. Kto pomaga swemu krajowi, jego czyny są umieszczone w «koszu» Marduka” (w. 70-73)<sup>274</sup>.

Na podstawie analizy powyższych przykładów można więc twierdzić, że tak w Biblii, jak i w literaturze mezopotamskiej pojawia się – wprawdzie dość rzadko – pogląd, iż ludzie, którzy pomagają innym w nieszczęściu mogą spodziewać się uzdrowienia przez Boga / bóstwa, gdy sami będą chorować.

#### f. opieka Jahwe nad wybrańcem

Biblia uważa, że Jahwe może uzdrawiać ludzi nie tylko ze względu na ich działanie (modlitwa, nawrócenie, przestrzeganie prawa, rytuał i tym podobne), ale także zupełnie niezależnie od kroków podejmowanych przez człowieka. Motywem boskiego działania jest zwykle opieka nad wybranym człowiekiem. Już na wstępie należy zaznaczyć, że mowa jest tu o zupełnie wyjątkowym wybraniu, które skutkuje szczególną opieką i w Biblii dotyczy tylko dwóch osób w trzech przykładach. Zatem na taki powód uzdrowienia z pewnością nie mógł liczyć zwykły, pobożny Izraelita.

Pierwszy z takich przykładów to zapowiedź potomstwa dla Abrahama. Należy jednak zauważyć, że obietnice Jahwe typu: „uczynię cię wielkim narodem”, „uczynię cię płodnym i rozmnożę twoje potomstwo”, „rozmnożę twe potomstwo jak gwiazdy na niebie” i tym podobne, pojawiają się regularnie w odniesieniu do różnych patriarchów, ich potomków, żon, a nawet niewolnic i wcale nie muszą mieć związku z nieplodnością. Jest to po prostu formuła błogosławieństwa używana tak przez Boga, jak i przez ludzi<sup>275</sup>. Dla naszych rozważań staje się ona ważna dopiero wówczas, gdy kontekst jasno wskazuje na nieplodność błogosławionego. W takiej sytuacji standardowe błogosławieństwo nabiera dodatkowo nowego znaczenia – obietnicy uleczenia nieplodności. Z takim właśnie opisem mamy w Biblii do czynienia dwa razy, w obu przypadkach głównym bohaterem jest Abraham. Pierwszy z przykładów to Rdz 15,1-5. Abraham słysząc obietnicę nagrody od Boga odpowiada: „O Panie, Jahwe! Cóż mi dasz, skoro ja chodzę bezdzietny, a spadkobiercą mego domu będzie Damascenczyk Eliezer”. Odpowiedź Jahwe nie pozostawia wątpliwości, że Bóg ma zamiar uleczyć nieplod-

<sup>273</sup> Tłum. polskie za: Łyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 84; por. *BWL* 102-103; *TUAT* 3, 166.

<sup>274</sup> Tłum. polskie za: Łyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 75; wydania obce zob. przyp. 294 w części dotyczącej Szatana w rozdziale II.

<sup>275</sup> Zob.: Rdz 1,28; 9,1.7; 12,2; 13,16; 16,10; 17,2-6.20; 21,13.18; 22,17; 24,35-36; 26,3-4.24; 28,3.14; 32,13; 35,11; 46,3; 48,4.16.19; por. np.: Pwt 1,10-11; 10,22; 26,5; 1 Krl 4,20; Iz 48,18-19; Oz 2,1.

ność Abrahama i Sary: „Nie ten będzie dziedziczył po tobie, lecz ten, który od ciebie będzie pochodził<sup>276</sup>... Spójrz na niebiosa i policz gwiazdy, jeśli możesz je zliczyć... tak (liczne) stanie się twoje potomstwo”. Oczywiście jest więc, że w tym kontekście obietnica potomstwa jest zarazem obietnicą uzdrowienia z jakże boleśnie przeżywanej, szczególnie na starożytnym Bliskim Wschodzie, bezdzietności. W całej wypowiedzi brak jest jakiegokolwiek warunku zrodzenia syna, jedyną przyczyną jest opieka Jahwe, który mówi: „Nie bój się Abramie. Ja jestem twoją tarczą!” Bez wątplenia chodzi tu o szczególną opiekę roztaczaną nad wybranym człowiekiem. Biblia nie opisuje przy tym żadnych kroków ze strony Abrahama (modlitwa, post i tym podobne), które prowadziłyby do ulitowania się Jahwe i uleczenia niepłodności. Całe działanie Abrahama w tym kierunku zamyka się w typowym dla Bliskiego Wschodu współżyciu z niewolnicą (Hagar) i usynowieniem tak uzyskanego potomka, jednak nie jest to postępowanie, w którym możnaby dopatrywać się medycznego bądź religijnego charakteru<sup>277</sup>. Można więc mówić, że uzdrowienie jest w tym wypadku zależne od idei bożego wybrania.

Druga obietnica potomstwa dla Abrahama, zupełnie niezależna od przytoczonej powyżej, to Rdz 17,16-19. Tekst tak naprawdę zawiera błogosławieństwo dla Sary, która nie dość, że da syna Abrahamowi, to jeszcze „...będzie (matką) dla narodów, od niej będą (pochodzić) królowie ludów”. Abraham reaguje na tę obietnicę śmiechem, zdając sobie sprawę z konsekwencji podeszłego wieku tak swego, jak i Sary. Wobec niedowiarstwa Abrahama Jahwe powtarza swą zapowiedź: „Z pewnością twa żona Sara urodzi ci syna i nazwiesz go imieniem Izaak”. Ponownie brak jest jakichkolwiek warunków, jakie miałby wypełnić Abraham, aby Jahwe dał mu syna. Wprawdzie rozdział siedemnasty mówi o przymierzu, którego znakiem ma być obrzezanie (Rdz 17,1-14.23-27), jednak w. 15-22 wyraźnie nie wiążą się z kontekstem i są sztucznie wstawione w środek opowieści o obrzezaniu. Zresztą motyw śmiechu z obietnicy potomstwa powtarza się w Rdz 18,1-15. Tym razem śmieje się Sara. Zapewne motyw śmiechu wywodzi się z ludowej etymologii imienia Izaak i został powielony w dwóch opowiadaniach z różnymi bohaterami. Świadczy to o popularności opowieści o patriarchach, zapewne jeszcze na etapie tradycji ustnej, kiedy to krążyły różne wersje opowiadań następnie zebranych w formie pisanej. Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku tematu żony-siostry. Podstawowym jednak spostrzeżeniem z rozważań nad Rdz 17,16-19 jest bezwarunkowość obietnicy Jahwe, a nawet pewne przejście ponad powątpiewaniem (śmiechem) Abrahama. Zatem i w tym przypadku obietnica potomstwa, która jest zarazem zapowiedzią uleczenia niepłodności Sary, wynika nie z jakiegokolwiek ludzkiego działania, lecz

<sup>276</sup> Dosl. „ten, który wyjdzie z twoich wnętrzności odziedziczy po tobie”

<sup>277</sup> Jest to powszechnie stosowana zasada prawna w sytuacji, gdy z różnych względów nie można uzyskać potomstwa z prawowitej żony. Zob. *KH VIII*:13-64 (§144-147).

tylko ze względu na opiekę Jahwe nad swym wybrańcem. Problem datowania omawianego miejsca wydaje się obecnie nie do rozwiązania. Tradycyjnie przypisywano Rdz 17 źródłu P, natomiast Rdz 18 źródłu J<sup>278</sup>, jednak obecnie nie ulega wątpliwości, że szczególnie w odniesieniu do Rdz 17,15-22 należy nader krytycznie spoglądać na dotychczasowe ustalenia<sup>279</sup>. Wydaje się raczej, że obie opowieści o obietnicy potomstwa i śmiechu odpowiednio Abrahama i Sary, to dwie wersje starej opowieści o patriarchach. Ustalenie czasu ich powstania nie jest możliwe, choć sugeruje się przedwygnaniową, a raczej przedmonarchiczną proveniencję opowiadań dotyczących patriarchów. Nie ulega jednak wątpliwości, że nawet jeśli przyjąć takie założenie, to trzeba pamiętać, że dawna, ustna tradycja została dogłębnie przepracowana i to wielokrotnie. Doszło do tego podczas jej zapisywania i kolejnych redakcji, a wpływ na obecny kształt tekstu miały religijne i polityczne cele, jakie przyświecały poszczególnym autorom. Podstawowym problemem jest więc ustalenie, czy interesujący nas tekst o obietnicy Jahwe i śmiechu jako reakcji na nią wywodzi się z dawnych opowieści, czy też jest dziełem redaktorów spisujących tradycje o patriarchach. Ponieważ motyw obietnicy i śmiechu pojawia się w dwóch tekstach możnaby przypuszczać, że wywodzi się on z dawnych opowiadań. Jest to jednak jedynie nader niepewna teza i ustalenie na jej podstawie czasu powstania byłoby zabiegiem zbyt ryzykownym. Wobec powyższych wątpliwości problem datowania należy pozostawić nierozwiązany.

Trzecia obietnica dotycząca uleczenia niepłodności nie dotyczy już Abrahama. Sdz 13,3-5 opisuje zjawienie się anioła, który zapowiada żonie Manoacha narodziny syna. Owo pojawienie się anioła nie jest poprzedzone żadnym działaniem ze strony niepłodnej pary, brak jest wzmianki choćby o modlitwie. Jednak omawiany urywek różni się przynajmniej w dwóch punktach w stosunku do przykładów dotyczących Abrahama. Oto narodziny potomka nie zostają zapowiedziane ze względu na jakąś szczególną opiekę nad Manoachem lub jego żoną. Wybrańcem Jahwe będzie dopiero obiecany właśnie syn – Samson. To jego dotyczy boże wybranie. Drugą zaś różnicą jest warunek stawiany przez anioła – Samson ma być nazirejczykiem. Zatem nie można wprawdzie mówić, że uleczenie niepłodności łączy się tutaj z jakąś ofiarą bądź obietnicą ze strony człowieka, ponieważ anielskie odwiedziny i zapowiedź syna są wcześniejsze w stosunku do narodzin Samsona, jednak pojawia się jakiś warunek ze strony Boga. Ciąg dalszy legendy dobitnie ukazuje jak tragiczne miało być dla Samsona niezachowanie ślubu nazireatu. Nie mogło to jednak oczywiście zmienić faktu uleczenia z niepłodności jego rodziców. W poprzednim rozdziale<sup>280</sup>

<sup>278</sup> Lach, *Księga Rodzaju*, 360, 366; Speiser, *Genesis*, 122-131.

<sup>279</sup> Zob. krytyczne podejście do tradycyjnego podziału Wenham, *Genesis 16-50*, 17:1-27 Form/Structure/Setting, 18:1-19:38 Form/Structure/Setting.

<sup>280</sup> W części poświęconej aniołom i Niszczycielowi.

sugerowaliśmy, że cały opis dwukrotnego objawienia się anioła i zapewne dalszy cykl opowieści o Samsonie wywodzi się z przedmonarchicznych tradycji hebrajskich, spisanych prawdopodobnie w VIII w.

O ile w Biblii można spotkać się z ideą uzdrowienia (niepłodności) ze względu na szczególne wybranie danej osoby przez Jahwe, o tyle źródła pozabiblijne nie zawierają podobnych opisów. Można więc przypuszczać, że uleczenie choroby ze względu na boże wybranie jest specyficznie hebrajską koncepcją. Wydaje się także, że jest to idea bardzo dawna, co zresztą nieco zaskakuje. W wypadku opowieści o narodzinach Samsona można z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że mamy do czynienia z opowieścią przedmonarchiczną. Natomiast datowanie obietnicy potomstwa dla Abrahama jest w praktyce niemożliwe. Na koniec należy zaznaczyć, że idea wybrania, a co za tym idzie uleczenia, nie jest zależna od postępowania człowieka. O ile możnaby taką tezę stawiać w przypadku pobożnego i posłusznego wobec Jahwe Abrahama, o tyle jest ona zupełnie nie do utrzymania w odniesieniu do Samsona. Po pierwsze uleczenie z niepłodności dotyka nie jego samego, lecz jego rodziców, po wtóre zaś Samson okazuje się człowiekiem słabym (oczywiście nie fizycznie), który zawodzi pokładane w nim nadzieje. Ostatecznie więc wybór Samsona, jako tego, który ma uwolnić Izraelitów od Filistynów nie jest wyborem trafnym. Trudno więc mówić o uleczeniu niepłodności Manoacha i jego żony ze względu na przyszłe postępowanie Samsona.

### g. miłosierdzie Jahwe

Kolejną przyczyną uzdrowienia w Biblii może być miłosierdzie Jahwe. Nie jest ono zależne od jakiegokolwiek działania człowieka, podobnie jak boże wybranie w poprzednim paragrafie, lecz wynika z wolnej woli Boga. Już na wstępie musimy jednak zaznaczyć, że cały niniejszy paragraf jest w odniesieniu do Biblii konstrukcją hipotetyczną. Wynika to ze specyficznego rodzaju przykładów, którymi są stosunkowo krótkie utwory, czyli Psalmi wielbiące Jahwe. Ich poetycka forma i niewielkie rozmiary każą podchodzić do ewentualnych wniosków z dużą ostrożnością. Inny przykład to epilog Księgi Joba, która jednak – jak to było już wcześniej wzmiankowane – jest utworem bardzo złożonym, powstającym w kilku fazach, co w oczywisty sposób utrudnia interpretację.

Pierwszym z omawianych przykładów jest Ps 91. Oto ten, kto cieszy się opieką ze strony Jahwe (Ps 91,1-2.4.9) nie musi się lękać zarazy (Ps 91,3.6; דָּבָר, *deber*) ani pomoru (Ps 91,6; קֶטֶב, *qeteb*). Brak jest przy tym jakiegokolwiek aktywności ze strony człowieka. To sam Jahwe chce opiekować się swym wiernym. Jednak ponieważ mamy tu do czynienia z krótkim, poetyckim utworem nie możemy być pewni, czy psalmista rzeczywiście jest przekonany, że Bóg naprawdę nie będzie zwracał uwagi na jego modlitwy bądź ich brak, przestrzega-

nie prawa bądź nie i tym podobne. Z pewnością ostatecznie wszystko zależy od woli Jahwe i jego opieki, może jednak należy tę opiekę w jakiś sposób sobie zaszkarbić? Psalm 91 zwykle datowany jest na czasy przed niewolą babilońską, niekiedy nawet na okres wczesnomonarchiczny<sup>281</sup>.

Po raz kolejny wiara w Jahwe, który tylko ze względu na swe miłosierdzie uzdrawia ludzi wyrażona jest w Ps 103. Utwór ten wyraźnie mówi, że Jahwe leczy wszelkie choroby (תַּחַלְיִים, *taḥālu'im*) psalmisty (Ps 103,3). Taka postawa ze strony Boga jest określana jako dobrodziejstwo (Ps 103,2; גְּמוּלָה, *g'mūlā*), łaska (Ps 103,4; חֶסֶד, *ḥesed*) i zmiłowanie (Ps 103,4; רַחֲמִים, *raḥāmim*). Uzdrawienie jawi się w tym Psalmie jako tym bardziej niezasłużone, że choroba jest tutaj zapewne karą za wykroczenie עֲוֹן (*'āwōn*). To w jakiś sposób podkreśla bezwarunkowość opieki ze strony Jahwe. Jednak podobnie jak w poprzednim przypadku koniecznie należy zwrócić uwagę na specyfikę krótkiej modlitwy, jaką jest Psalm, a co za tym idzie na brak pełnego opisu i możliwość uwypuklenia tylko niektórych elementów, a pominięcie innych. Psalm ten jest powygnaniowego pochodzenia<sup>282</sup>.

Następną wzmiankę o Jahwe uzdrawiającym chorych bez żadnego działania z ich strony można znaleźć w Ps 146. Bóg jest tam pomocą (עֶזֶר, *'ēzer*; Ps 146,5) dla nieszczęśliwych. Należą do nich między innymi ślepi, którym Jahwe otwiera oczy (Ps 146,7). Trudno jednoznacznie ustalić, czy mowa jest tutaj o ślepotie fizycznej, czy też raczej duchowej. Ponieważ jednak kontekst nie determinuje znaczenia, słuszniej jest przyjąć dosłowne znaczenie przymiotnika עוֹר (*'iwwēr*). Również i tutaj aktualne są zastrzeżenia wysunięte podczas omawiania poprzednich Psalmów. Brak innych przyczyn uzdrowienia poza miłosierdziem Jahwe może wynikać ze specyfiki utworu. Arameizmy występujące w w. 4-5 wskazują, że Ps 146 jest późnego pochodzenia; powstał on nie wcześniej niż w epoce perskiej. Prawdopodobnie używany był w kulcie drugiej świątyni, jak sugerują niektórzy komentatorzy, podczas święta namiotów<sup>283</sup>.

Na koniec należy wreszcie wspomnieć o epilogu Księgi Joba. Jest to dość problematyczny tekst, ponieważ mimo oczywistego happy end-u całej opowieści, uzdrowienia Joba możemy się w rzeczywistości tylko domyślać. Kluczowy wers (Jb 42,10) brzmi następująco: „Przywrócił Jahwe majątek<sup>284</sup> Jobowi, gdy modlił się on za swych przyjaciół. Jahwe powiększył dwukrotnie wszystko, co (należało) do Joba”. Nie ma więc w nim ani słowa o uzdrowieniu Joba. Z drugiej

<sup>281</sup> Zob. przypis 25 w I rozdziale w paragrafie dotyczącym Jahwe – Wojownika.

<sup>282</sup> Zob. przypis 158 w poprzednim podrozdziale w paragrafie dotyczącym wykroczenia.

<sup>283</sup> Kraus, *Psalmen*, Bd. II, 952; Weiser, *The Psalms*, 830; Anderson, *Psalms II*, 940; Allen, *Psalms 101-150*, 146:1-10 Form/Structure/Setting.

<sup>284</sup> Występuje tu wyraz שְׁבִית (*š'bit*) / שְׁבִיחַ (*š'būḥ*), który określa to co zdobyte, wzięte do niewoli. Pochodzi on od rdzenia שָׁבַח (*šbh*) wyrażającego właśnie uprowadzenie, wzięcie w niewolę, grabież. Nie ma więc wątpliwości, że mowa jest o rzeczach materialnych, nie zaś o zdrowiu.

jednak strony nie sposób przypuszczać, że Jahwe wraca Jobowi jego majątek, ale nie leczy choroby. Cały kłopot wynika ze skomplikowanej historii powstawania obecnego tekstu. Zapewne wzmianka o uzdrowieniu cierpiącego bohatera wypadła w trakcie kolejnej redakcji<sup>285</sup>. Dodatkowo wcale nie jest jasne, w czym upatrywać przyczyny owego „przywrócenia majątku”. Obecny kształt prologu wskazuje na wygrany zakład Boga z Szatanem, jednak omawiając postać Szatana w II rozdziale zwróciliśmy uwagę, że nie należał on do pierwotnej opowieści. Potwierdza to brak jakiegokolwiek wzmianki o zakładzie i samym Szatanie w epilogu. W starym opowiadaniu, z którego pochodzi epilog, zapewne to sam Jahwe decydował, kiedy uderzyć Joba nieszczęściem i kiedy go od niego uwolnić. Zatem uzdrowienie i przywrócenie majątku zależne było tylko od woli Boga i jego miłosierdzia. Jednak cytowany wers może dać także inne wytłumaczenie. Wyrażenie „...gdy modlił się on za swych przyjaciół” można bowiem przetłumaczyć także „...ponieważ modlił się on za swych przyjaciół”<sup>286</sup>! Jeśli weźmiemy pod uwagę, że w pierwotnym opowiadaniu Job bronił Boga przed atakami swych trzech przyjaciół, wówczas jego postawa – nie dość, że postępował pokornie wobec Boga, to jeszcze samemu cierpiąc litościwie zanosił modlitwy za swych grzesznych towarzyszy – daje uzasadnienie dla uzdrowienia i przywrócenia majątku. Jest to wówczas nagroda za wierność dla Boga i miłosierdzie wobec innych ludzi. Zatem w zależności od tego, jakie tłumaczenie przyjmiemy i o jakiej fazie redakcji opowieści o Jobie będziemy mówić, takie będziemy mogli wysnuwać wnioski. Dla obecnego tekstu Księgi, wobec niebiańskiego zakładu, decydujące znaczenie ma pobożność Joba. Co ciekawe owa pobożność wcale nie jest taka oczywista wobec ciągłego buntowania się Joba i oskarżeń kierowanych w stronę Boga. Szalę zdaje się przeważać dopiero końcowe uniżenie się w Jb 42,1-6. Ponieważ mowa jest w nim o modlitwie i pokucie (w. 4-6) nie można twierdzić, że miłosierdzie Boga nie ma związku z działaniem człowieka. Natomiast pierwotne opowiadanie, o ile nasza rekonstrukcja jest słuszna, mogło zawierać obraz Boga dowolnie zsyłającego i uzdrawiającego choroby. Wobec szcątkowego stanu zachowania starej opowieści (część prologu i epilog), istnienie takiego obrazu zależne jest od rozumienia jednego przyimka ך, który w tłumaczeniu „gdy” potwierdza go, zaś oddany przez „ponieważ” przeży mu.

<sup>285</sup> Prawdopodobnie znajdowała się ona przed Jb 42,7. Szerzej o powstawaniu Księgi Joba w poprzednim rozdziale w części dotyczącej Szatana.

<sup>286</sup> Wśród polskich tłumaczeń za pierwszą wersją opowiada się *BP*, zaś za drugą *BT*. Przyimek ך (*b<sup>c</sup>*) w połączeniu z infinitivem, tak jak to ma miejsce w tym przypadku, najczęściej staje się określeniem czasu – „gdy”, „podczas” lub „po” (zob. np.: Rdz 2,4; 4,8; 33,28; Wj 3,12; 13,17; Pwt 4,45; 23,5; Joz 5,4). Niekiedy jednak należy go tłumaczyć jako określenie przyczyny – „ponieważ”, „gdyż” (zob. np.: Rdz 19,16; Wj 16,7; 33,16; 34,29; Pwt 1,27; 1 Krl 18,18; Ezd 9,8; 43,8; 44,7; 2 Krn 28,6).

Niestety trudno z powyższych przykładów wyciągnąć dalej idące wnioski, co do rozłożenia w czasie biblijnych tekstów mówiących o uzdrowieniu wynikającym tylko z opieki Jahwe i jego łaski. Z trzech Psalmów jeden (Ps 91) pochodzi z czasów przedwygnaniowych, zaś dwa (Ps 103; 146) z okresu już po powrocie z niewoli. Wreszcie w odniesieniu do Księgi Joba w ogóle nie jesteśmy pewni czy można mówić o interesującym nas przypadku. Nie jest to więc wystarczająca podstawa dla rekonstrukcji rozwoju obrazu Jahwe, który może uzdrawiać człowieka tylko ze względu na swe miłosierdzie.

Wśród źródeł pozabiblijnych można znaleźć paralele dla modlitwy wielbiącej Jahwe, który w swym miłosierdziu zlitował się nad cierpiącym i uzdrowił go bez żadnej przyczyny. Na przykład bogini Gula w wielkim hymnie Bullutsarabi'ego mówi o sobie: „(Mój) czysty opatrunek leczy ranę, mój miękki bandaż usuwa chorobę. Gdy wznoszę oczy zmarli ożywają, gdy otwieram usta osłab[li pow]stają<sup>287</sup>. Jestem miłosierna, jestem współczująca...” (w. 84-88). A nieco dalej dodaje: „Jestem miłosierna, wysłuchuję (modlitwy) z oddali, wyprowadzam zmarłych ze świata podziemnego. Mam przypasany skórzany woreczek, skalpel i nóż.... Ja badam znużonego, ja troszczę się o chorego, ja ... ranę, ja jestem panią zdrowia” (w. 178-182)<sup>288</sup>. Zatem tak jak Jahwe w Psalmach, tak i w hymnie ku swej czci bogini Gula leczy cierpiących bez względu na ich czyny. Jednak podobnie jak w Psalmach, tak i tutaj należy brać pod uwagę, że mamy do czynienia ze specyficznym typem utworu, który zwraca uwagę przede wszystkim na bóstwo i to ono jest w centrum zainteresowania, nie zaś człowiek. Ludzkie działania mogą więc być pominięte ze względu na charakter hymnu, nie zaś dlatego, że w rzeczywistości chorzy ich nie podejmowali. Podobnie jak wyżej wymienione Psalmi, tak też i przytoczony hymn do Guli nie musi więc świadczyć o uleczeniu choroby przez bóstwo tylko ze względu na opiekę i łaskawość z jego strony. Nieco innego rodzaju są teksty, które można porównać z Księgą Joba. W babilońskiej „Modlitwie cierpiącego do Marduka” chory człowiek mówi: „[Marduk jest tym], który uderzył mnie, (ale) i zlitował się nade mną, [on] doprowadził mnie do upadku, lecz (także) opasał mnie...” (w. 34-35). Wprawdzie wcześniej cierpiący i jego rodzina składali ofiary i odprawiali różne rytuały (w. 4-12), jednak najwyraźniej nie przynosiły one żadnego skutku, ponieważ „zanim pan, Marduk, moją głowę podniósł; mnie, śmierci przeznaczono, (na nowo) do życia powołał – mogłem jeść tylko odrobinę, za małą, chleba, [jako na]pój [piłem] krew” (w. 15-18). Zatem z tekstu wynika, że nie modlitwy i ofiary, lecz miłosierdzie Marduka spowodowało uzdrowienie.

W podsumowaniu naszych rozważań nad uzdrowieniem, którego przyczyną jest boskie miłosierdzie należy zwrócić uwagę na kilka punktów. Dla obrazu Ja-

<sup>287</sup> Tak tłumaczy nieco uszkodzony tekst Foster, co ze względu na paralelę z poprzednim wersem wydaje się trafniejsze. Lambert proponuje: „gdy otwieram usta słabość / paraliż ustępuje”.

<sup>288</sup> Lambert, „The Gula Hymn” 120-121, 126-129; por. Foster, *Before the Muses*, 495, 498.

hwe uzdrawiającego tylko ze względu na swe miłosierdzie można znaleźć poza-biblijne paralele, bowiem podobnie jest przedstawiana główna lekarka mezopotamskiego panteonu – Gula. Zarazem należy pamiętać, że tak Psalmi, jak i hymny do Guli są specyficznymi źródłami, które mogą nie wspominać o działaniach człowieka zmierzających do zwrócenia na siebie uwagi uzdrawiającego Boga / bóstwa, ponieważ głównym ich celem jest uwielbienie boskiej istoty. Nie można więc traktować tego typu utworów jako dowodów na przekonanie, że istotna dla uzdrowienia jest tylko łaska, nie zaś czyny człowieka. Bliższe temu pogładowi wydają się być teksty mądrościowe rozpatrujące problem cierpienia. Hebrajska opowieść o Jobie w swej pierwotnej wersji prawdopodobnie ukazywała Jahwe jako Boga nieprzewidywalnego, dla którego modlitwy i pobożne uczynki Joba nie muszą mieć znaczenia, a uzdrowienie zależy tylko od jego boskiej woli. Problemem są w tym wypadku późniejsze redakcje Księgi Joba zmieniające ten obraz. Wydaje się jednak, że odpowiadałby on obrazowi bóstwa, jaki można znaleźć w babilońskiej „Modlitwie cierpiącego do Marduka”, w której chory zostaje uzdrowiony, mimo że jego modlitwy i ofiary nie zostały wysłuchane. Można więc przypuszczać, że podobnie jak w odniesieniu do zsyłania chorób jedynie kręgi mądrościowe – tak Izraela, jak i Mezopotamii – stworzyły koncepcję choroby, która nie musi być karą, tak też w przypadku uzdrowienia te same środowiska posługiwały się ideą uleczenia zależnego jedynie od wolnej woli Boga / bóstwa, nie zaś od działań człowieka, na przykład modlitwy, pokuty, nawrócenia i tym podobnych.

#### **h. moc Jahwe**

Następną przyczyną uzdrowienia z choroby może być w Biblii ukazanie mocy Jahwe. Należy przy tym podkreślić, że praktycznie każde wymienione dotychczas uzdrowienie w jakiś sposób podkreśla potęgę Boga i służyć ma jako demonstracja jego siły. Tym razem jednak zostaną omówione te spośród przykładów, które nie wskazują na inne przyczyny uleczenia choroby. Ukazanie mocy Jahwe występowało już jako motyw podczas zsyłania choroby. Podobnie jak wówczas, tak i teraz to nie działanie człowieka jest istotne, lecz jedynie działanie Boga i cel, jaki chce on w ten sposób osiągnąć. Poza podstawowym zamiarem, to jest ukazaniem swej potęgi, może to być również zwiększenie zaufania. Wahający się Mojżesz zostaje przekonany najpierw porażeniem swej ręki przez trąd, a następnie jej uzdrowieniem (מצרעתה, *m<sup>e</sup>sōra'at*; Wj 4,6-7). Oczywiście tak zesłanie trądu, jak i jego uleczenie nie ma przyczyn w postępowaniu Mojżesza. Porażenie go chorobą nie jest karą, a uleczenie nie jest nagrodą. Jest to jedynie sposób, który ma go przekonać do pełnego zawierzenia Jahwe i jego potędze. Niestety trudno jest ustalić, czy epizod ten należy do starych hebrajskich tradycji o Mojżeszu, czy też jest dziełem późniejszych redakto-

rów biblijnych, w związku z tym musimy uchylić się od określenia czasu powstania omawianego przykładu<sup>289</sup>.

Innym miejscem w Biblii, gdzie uzdrowienie ma ukazywać potęgę bożą jest Ps 113. Psalm ten jest wezwaniem do oddawania czci imieniu Jahwe, a uzasadnieniem dla takiego postępowania jest właśnie moc Boga, którą potwierdzają trzy obrazy: niebo będące siedzibą Jahwe spoglądającego z góry na ziemię (w. 5-6), nędzarz, który staje się z łaski Jahwe równy książętom (w. 7-8) i najbardziej nas interesujący obraz nieplodnej, która staje się matką licznych synów (w. 9). Zatem Psalm ten nie wymienia żadnego powodu, dla którego kobieta nie miała potomstwa. Brak też jakiegokolwiek przyczyny, z powodu której została uleczona. Jedynym motywem jest ukazanie potęgi Boga. Podobnie jednak jak w poprzednim paragrafie, tak też i teraz musimy brać pod uwagę, że mamy do czynienia z krótkim tekstem mającym na celu wychwalanie Jahwe. Taki charakter utworu może prowadzić do nader pobieżnego przedstawiania poszczególnych obrazów ze szczególnym zwróceniem uwagi na rolę Boga, a pominięciem działania ludzi. Niestety nie jest łatwo określić czas powstania Ps 113. Bez wątplenia jest o pieśń używana w kulcie, problemem jest jednak określenie gdzie i kiedy. Proponuje się nawet kult Jahwe w Szilo, a zatem w Izraelu, a następnie przejęcie tego utworu przez kapłanów jerozolimskich. Tezę taką potwierdzać ma podobieństwo z 1 Sm 2,5.8<sup>290</sup>. Z drugiej jednak strony można znaleźć głosy mówiące, że Ps 113 jest w obecnej formie utworem późnym<sup>291</sup>. Niekiedy przyjmując późne powstanie Psalmu dostrzega się w nim użycie różnych, w tym bardzo archaicznych, tematów<sup>292</sup>. Wydaje się, że i w tym wypadku musimy pozostawić problem datowania nierozstrzygnięty.

Jeśli chodzi o pozabiblijne odpowiedniki dla powyższych przykładów, to można przytoczyć przynajmniej kilka. Należy jednak zaznaczyć, że podobnie jak w odniesieniu do Jahwe, tak też i w przypadku bóstw bliskowschodnich praktycznie każde uzdrowienie ma służyć ukazaniu ich potęgi. Niektóre teksty szczególnie jednak podkreślają, że uzdrawianie jest przejawem mocy bogów. Pod koniec utworu „Będę chwalił pana mądrości” uzdrowiony z choroby bohater wypowiada następujące słowa: „Zobaczyli Babilończycy jak mnie [Marduk] ożywił, wszystkie regiony wychwalały [jego] wielkość: ‘Kto mógł przypuszczać, że on zobaczy słońce? Kto przewidział, że będzie chodził po ulicy? Kto jak nie Marduk przywrócił go do życia?’” (IVB:99'-103')<sup>293</sup>. Podobnie w hymnie do

<sup>289</sup> Szersze uzasadnienie zob. paragraf dotyczący mocy Jahwe jako przyczyny zesłania choroby w poprzednim podrozdziale.

<sup>290</sup> Tak J. T. Willis, „The Song of Hannah and Psalm 113”, *CBQ* 35 (1973), 139-154.

<sup>291</sup> Łach, *Księga Psalmów*, 479.

<sup>292</sup> Zob. Allen, *Psalms 101-150*, 113:1-9 Form/Structure/Setting;

<sup>293</sup> Tłumaczenie polskie za: Lyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 51-52. Inne wydania zob. przypis 294 w poprzednim rozdziale w części dotyczącej Szatana.

bogini Guli autor modlitwy woła: „[Gulo!] wyśpiewam tobie modlitwy, wychwałę twą władzę, wywyższę twą [bosk]ość, wysławię [twą] dzielność! Ogłoszę [twe] imię ludowi czarnogłowych, ilu by ich nie było. Ty utrzymujesz w zdrowiu (ludzkie) cia[ła] we wszystkich częściach świata, pozwalasz siebie czcić. O Gulo, wielka lekarko, nie ma tobie równej...” (w. 3-7)<sup>294</sup>. Z kolei koniec „Modlitwy cierpiącego do Marduka”, gdzie uzdrowiony wychwala boga, jest podobny do Ps 113, ponieważ dla zobrazowania boskiej potęgi autor maluje obrazy, w których przedstawia wielkie czyny Marduka. Jest to kolejno wybawienie ze sfery śmierci, pokonanie ludzkich przeciwników i ostateczne uzdrowienie: „Z gardła śmierci on mnie wyciągnął, ze świata podziemnego wydostał. On złamał broń tych, którzy mnie uderzali, z rąk tego, który chciał mnie pogrzebać wyrwał łopatę. On otworzył moje oczy zamknięte, doprowadził do porządku to, co [wychodziło] z moich ust” (w. 40-45)<sup>295</sup>.

Na podstawie powyższych przykładów oraz ogólnego przekonania starożytnych mieszkańców Bliskiego Wschodu można więc powiedzieć, że uzdrowienie z choroby, poza wszelkimi innymi przyczynami, jest także spowodowane przez chęć okazania swej potęgi przez Boga / bóstwa.

### i. inne

Na koniec pozostały nam do omówienia nieliczne przypadki, których nie da się zaklasyfikować do żadnego z powyższych paragrafów. Pierwszy z nich to 2 Krn 16,12. Wers ten wspomina o śmiertelnej chorobie (חָלָהּ, *hālāh*; חֲלִי, *hālī*) króla Asy. Kronikarz dodaje jednak z wyraźnym zgorszeniem, że „...nawet w swej chorobie nie szukał (pomocy u) Jahwe, lecz u lekarzy”. W oczywisty sposób wyrażony jest więc tutaj pogląd, że Izraelita w chorobie nie powinien zwracać się do medyków<sup>296</sup>, lecz do Jahwe, który najwidoczniej jest władny go uleczyć. Zatem omawiany tekst nie opisuje żadnego uzdrowienia, ani nawet obietnicy, lecz jedynie wyraża przekonanie autora, że Bóg Izraela może leczyć chorych. Brak jest jakiegokolwiek wskazówki co do przyczyn, dla których Jahwe może uzdrowić chorego, choć termin „szukać” (od rdzenia שָׁרַץ, *drāš*) może sugerować na przykład modlitwę. Ponieważ mamy do czynienia z urywkiem z Księgi Kronik, zatem bez większych wątpliwości możemy określić czas jego powstania na IV-III w. Nie jest to przy tym zapożyczenie z Ksiąg Królewskich, ponieważ wprawdzie 1 Krl 15,23 mówi o chorobie Asy, jednak nie wspomina ani o lekarzach, ani o Jahwe.

<sup>294</sup> Foster, *Before the Muses*, 579.

<sup>295</sup> Tłumaczenie polskie za: Lyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, 58. Inne wydania zob. przypis 294 w poprzednim rozdziale w części dotyczącej Szatana.

<sup>296</sup> Szerzej o negatywnej ocenie lekarzy w Izraelu we wstępie.

Dwa następne przykłady pochodzą z Księgi Ezechiela (Ez 24,27; 33,22). Mówią one o odzyskaniu mowy przez proroka. Nie byliśmy pewni, dla jakich powodów Jahwe sprawił, że Ezechiel zaniemówił (Ez 3,26)<sup>297</sup>. Tym bardziej nie możemy w pewny sposób określić, dlaczego teraz prorok wyzdrowiał. Jahwe wprawdzie zaznacza, że uzdrowi Ezechiela w określonym czasie (po upadku Jerozolimy) i będzie on wówczas karciał Izraelitów na wygnaniu, a samo milczenie, a później uzdrowienie będzie znakiem, „że ja jestem Jahwe” (Ez 24,27). Nie wiemy jednak, co ma oznaczać owo milczenie i odzyskanie mowy: siłę Jahwe, przestrożę dla krnąbrnych wygnańców, czas na nawrócenie, czy też wszystko po trosze? Wydaje się, że musimy tu pozostawić pewną swobodę w interpretacji, zresztą być może właśnie o to chodziło autorowi Księgi. Działał on z pewnością podczas niewoli babilońskiej.

Oczywiście dla tak niejasnych przykładów uzdrowienia, bądź tylko przekonania o uzdrowieniu nie sposób szukać pozabiblijnych odpowiedników.

### 3. Wnioski

Podsumowanie niniejszego rozdziału z oczywistych względów musi dotyczyć dwóch kwestii, to jest powodów zsyłania i uzdrawiania choroby. Podstawowym wnioskiem w odniesieniu do rażenia przez Jahwe chorobą jest stwierdzenie, że zdecydowanie najczęściej jest to efekt popełnionego przez człowieka wykroczenia. Tekst biblijny daje nam szansę poznania charakteru owych wykroczeń.

Na pierwszym miejscu omówiono niewierność przymierzu i prawom. Najczęściej nie są to opisy zesłania choroby, lecz złorzeczenia dołączone do przepisów prawnych pochodzące z okresu wkrótce przed niewolą, bądź z czasów wygnania, niekiedy przeredagowywane po powrocie do Jerozolimy. Tego typu złorzeczenia są często spotykane w źródłach pozabiblijnych i doskonale wpisują się w literacką tradycję starożytnego Bliskiego Wschodu.

Natomiast druga z omawianych przyczyn – czyli złamanie wyłączności kultu Boga Izraela – jest już ewenementem i nie może znaleźć odpowiedników u politeistycznych sąsiadów Izraela. W tym więc przypadku biblijny monoteizm, a niekiedy jeszcze monolatria, ponieważ najstarsze tego typu teksty pochodzą już z VIII w., skutkuje powstaniem nowej przyczyny, dla której Jahwe może zsyłać karę w postaci choroby.

<sup>297</sup> Zob. paragraf mówiący o widzeniu jako przyczynie choroby w poprzednim podrozdziale.

Kolejny powód to szeroko rozumiane nieposłuszeństwo wobec Jahwe i jego posłańców. Popularność tego tematu szczególnie wzrosła podczas niewoli babilońskiej, co wiązać się mogło z wyjaśnianiem przyczyn narodowej katastrofy, choć sam problem wydaje się być dużo starszy. Ponieważ tekst biblijny często nie uszczegóławia formy nieposłuszeństwa, przez to trudno mówić o paralelach bliskowschodnich, jednak należy zaznaczyć, że praktycznie wszystkie wykroczenia są jakąś formą nieposłuszeństwa wobec bogów.

Z kolei w odniesieniu do wykroczeń w dziedzinie kultu stosunkowo łatwo jest znaleźć przykłady pozabiblijne. Wydaje się, że był to jeden z bardziej oczywistych powodów dla zsyłania choroby przez bogów na całym Bliskim Wschodzie. W przypadku Biblii możemy mówić, że jest to stała przyczyna przewijająca się od czasów być może nawet przedmonarchicznych, aż po okres po powrocie z niewoli babilońskiej.

Również chorobą karane były często przewinienia natury seksualnej. W Biblii, szczególnie w przepisach prawnych, pojawia się w tym kontekście nieplodność, ale znaleźć można także i inne choroby czy plagi. Ten motyw kary pojawia się praktycznie w całym okresie powstawania Biblii. Także teksty bliskowschodnie przedstawiają całą gamę różnorodnych schorzeń będących karą za wykroczenia seksualne. Jest to przy tym jedna z częstszych przyczyn kary ze strony bóstw, szczególnie w tekstach diagnostycznych.

Także morderstwo bywa przedstawiane w Biblii jako powód zesłania choroby przez Jahwe. Należy jednak podkreślić, że zwykle jest ono karane w gwałtowniejszy sposób, a śmiertelne (zawsze!) schorzenie jest w tym kontekście wyjątkowe. Ze względu na rzadkie występowanie tego typu sankcji nie możemy wyciągać wiążących wniosków dotyczących czasu pojawiania się takiej formy kary w Biblii. Teksty bliskowschodnie również dość rzadko wspominają o chorobie, jako o boskiej karze za morderstwo, choć i tak jest to częstsza sytuacja, aniżeli w Biblii.

Kolejną przyczyną zsyłania choroby przez Jahwe są wykroczenia natury społecznej. Polegają one na skrzywdzeniu innego członka społeczeństwa, zwykle z powodu chciwości grzesznika. Charakterystyczne jest, że przykłady tego typu dotyczą okresu sprzed upadku Jerozolimy, ewentualnie z czasów niewoli. Brak choćby jednego datowanego na czasy po powrocie, co może świadczyć o wyciszeniu konfliktów społecznych w dobie ogólnego pokoju zaprowadzonego przez Persów. Także teksty pozabiblijne zawierają, choć niezbyt często, wzmianki o chorobie będącej karą za nieuczciwe pomnożenie majątku poprzez kradzież, oszustwo na wadze, brak zwrotu pożyczki, czy przesuwanie granic pól. Przyczyną wszystkich tych przewinień jest podobnie jak w Biblii chciwość.

Natomiast następny przykład dotyczący spisu ludności nie znajduje odpowiedników na starożytnym Bliskim Wschodzie. Można się przy tym domyślać, że w tle takiej kary leży wykroczenie o charakterze rytualnym, konkretnie brak

specjalnej ofiary mającej na celu oczyszczenie. O takich właśnie ofiarach wspominają także teksty z Mari. Można więc przypuszczać, że sama koncepcja spisu była podobna tak w Izraelu, jak i w innych społeczeństwach zachodniosemickich, jednak to akurat Biblia wspomina o królewskim zaniedbaniu skutkującym zarazą. Nie byłoby jednak niczym dziwnym odkrycie tekstu pochodzącego gdzieś z Syrii, wspominającego o chorobie wynikającej z braku przepisanych ofiar podczas spisu ludności. Na koniec należy podkreślić żywotność, a więc zapewne także i popularność, tradycji biblijnej, ponieważ, jak się wydaje, początki jej sięgają rzeczywiście X w., zaś ostatnia redakcja została dokonana przez Kronikarza w IV-III w.

Kolejne omawiane przyczyny zesłania choroby w Biblii to ogólnie rozumiany grzech, wykroczenie, bunt przeciw Jahwe. Szczególnie licznie takie właśnie powody porażenia schorzeniem pojawiają się w tekstach biblijnych pochodzących z czasów niewoli, co może wynikać z pogłębionej refleksji nad grzechem jako przyczyną kary. Także źródła pozabiblijne ukazują szeroko pojmowany grzech, nieprawość jako powody gniewu bogów i zsyłania przez nich różnych chorób.

Oprócz obrazu choroby będącej karą za różnego rodzaju wykroczenia Biblia ukazuje także Jahwe walczącego przy pomocy choroby z wrogami swego ludu lub swego wiernego. Można przy tym obserwować proces przechodzenia od optymistycznego i pełnego ufności w bożą opiekę obrazu Jahwe interweniującego w obronie Izraela przeciwko współczesnym wrogom, do obrazu Boga rażącego wrogów różnymi schorzeniami, ale dopiero u końca czasów. Cezurą wydaje się tu być zdobycie Jerozolimy przez Nabuchodonozora. Źródła pozabiblijne również zawierają przykłady bóstw walczących przy pomocy choroby z nieprzyjaciółmi swego ludu bądź pojedynczych czcicieli. Jednak szczególnie w tym drugim przypadku mamy zwykle do czynienia z utworami o charakterze przynajmniej częściowo magicznym, co różni je od tekstów biblijnych.

Inną przyczyną choroby (a nawet natychmiastowej śmierci) w Biblii może być także zbyt bliski kontakt z Bogiem. Najlepiej jest to widoczne w późnym tekście z Księgi Daniela, jednak być może poświadcza to także wygnaniowa Księga Ezechiela. W tym przypadku brak odpowiedników w innych źródłach starożytnego Bliskiego Wschodu, co wynika być może ze szczególnego rozwoju wyobrażenia o potędze i transcendencji jedyne Boga w późnej teologii hebrajskiej.

Brak także paraleli w źródłach bliskowschodnich dla następnej biblijnej przyczyny porażenia chorobą, to jest dla próby wierności. Należy jednak przy tym zaznaczyć, że w Biblii jest tylko jeden taki przypadek w prologu Księgi Joba (VI-V w.).

Trudno natomiast porównywać kolejną przyczynę zsyłania schorzenia w Biblii, to jest ukazanie mocy Jahwe, ze źródłami pozabiblijnymi. Wynika to

z faktu, że praktycznie każde porażenie chorobą dowodzi potęgi odpowiedniego bóstwa. Specyfiką nielicznych tekstów biblijnych jest brak wskazania innych przyczyn.

Także dwa wyjątkowe przypadki, które nie wiążą się z żadnym z powyższych paragrafów, czyli choroba będąca prorocstwem oraz cierpienie odkupieńcze, nie mają paraleli pozabiblijnych.

Wreszcie można znaleźć przynajmniej jeden pewny przykład (dialogi Księgi Joba), w którym autor biblijny wyraźnie zaznacza, że nie wie, dlaczego Jahwe zsyła chorobę. Co więcej, poznanie przyczyn cierpienia przerasta ludzkie możliwości i pozostaje boską tajemnicą. Taki sam pogląd można znaleźć w babilońskich utworach sapiencjalnych i można się spodziewać, że także i w tym zakresie Księgi Joba zależy od swych mezopotamskich wzorców.

Jeśli więc porównać przyczyny zsyłania chorób przez Jahwe oraz przez inne bóstwa starożytnego Bliskiego Wschodu, należy podkreślić zasadniczą zbieżność. Podstawowym powodem dotknięcia różnymi schorzeniami jest kara za wykroczenie i jest to zdecydowanie dominujący pogląd. Dodajmy, że tak w Biblii, jak i w źródłach pozabiblijnych są to niemal zawsze wykroczenia tego samego typu: niewierność zawartemu przymierz, złamanie reguł kultu, życia seksualnego i szerzej społecznego, morderstwo, czy po prostu grzech. Zmienia się niekiedy częstotliwość występowania poszczególnych wykroczeń, bądź pewne ich aspekty, jednak zasadnicze podobieństwo jest uderzające. Jedynym znaczącym wyjątkiem jest tutaj różnica wynikająca z hebrajskiego monoteizmu / monolatrii, Biblia traktuje bowiem złamanie wyłączności kultu Jahwe jako powód dla zesłania choroby, natomiast oczywiście brak takiej motywacji w politeistycznych kulturach bliskowschodnich. Dodatkowo należy wspomnieć o chorobie będącej karą za spis ludności, ponieważ przypadek ten nie znajduje pozabiblijnej paraleli, choć nie wynika to z jakichś podstawowych różnic pomiędzy religią Izraela, a religiami jego sąsiadów. Oprócz kary za wykroczenie tak w Izraelu, jak i w innych krajach starożytnego Bliskiego Wschodu pojawiają się także inne przyczyny dotknięcia schorzeniem. Najczęściej jest to walka z przeciwnikami, zarówno zbiorowymi, jak i indywidualnymi, gdzie choroba jest bronią Boga / bogów. W tym kontekście da się zauważyć różnicę w charakterze tekstów, ponieważ w utworach pozabiblijnych przeważają elementy magiczne nieobecne w Biblii. Wynika to, jak się wydaje, z ogólnego wrogiego stosunku ortodoksyjnych kręgów jahwistycznych wobec magii, do której, jako do wiedzy tajemnej związanej zwykle z kultami innych bóstw, pobożni Izraelici nie mieli bądź nie chcieli mieć dostępu. Stosunkowo rzadkie przyczyny porażenia chorobą, takie jak widzenie czy próba wierności nie znajdują odpowiedników pozabiblijnych. Wynika to w pierwszym wypadku z rozwoju transcendencji i przekonania o nieograniczonej potędze jedyne Boga, zaś w drugim z poszukiwania odpowiedzi na pytanie o przyczyny niezawinionego cierpienia. Jedną

z takich prób znalezienia odpowiedzi jest obraz boskiego zakładu Jahwe z Szatanem. Siłą rzeczy można go malować dopiero wówczas, gdy w teologii Izraela pojawi się postać niebiańskiego porokuratora, później przekształconego w piekielnego wroga człowieka. Wreszcie wyjątkowe są dwa obrazy ukazujące chorobę, bądź szerzej cierpienie w przypadku Księgi Izajasza, jako pewną formę prorocstwa oraz nadające cierpieniu wartość odkupieńczą. Szczególnie ten drugi przypadek, mimo że prawdopodobnie nie dotyczy choroby, jest godny uwagi jako zupełnie wyjątkowy.

Podobnie jak w przypadku zsyłania choroby decydujące znaczenie ma występną działalność człowieka, tak też w odniesieniu do uzdrowienia to różnego rodzaju pobożne czyny ludzkie najczęściej są postrzegane przez autorów biblijnych jako środki wiodące do uleczenia schorzenia.

Najprostszym ludzkim działaniem mającym skutkować uzdrowieniem jest prośba skierowana do Jahwe. Przykłady takich modlitw można znaleźć zarówno w utworach sięgających swymi korzeniami zapewne okresu przedmonarchicznego, jak i w tekstach powstałych w czasach machabejskich. Najprostsza forma modlitwy o własne uzdrowienie oczywiście ma swoje odpowiedniki w tekstach bliskowschodnich. Podobne jest także przekonanie o większej skuteczności prośby zanoszonej w świątyni. Natomiast biblijna modlitwa wstawiennicza ma już nieco inny charakter, aniżeli ta znana ze źródeł pozabiblijnych. Jest ona zanoszona przez „amatorów”, może dotyczyć nawet wrogów, a ponadto pojawia się koncepcja modlitwy nieskutecznej ze względu na nieprawość osoby chorej. Z kolei w utworach bliskowschodnich obok bliskich odmawiających modlitwy, pojawiają się również zawodowi egzorcyci stosujący także elementy magiczne.

Obok modlitwy także nawrócenie może prowadzić do uzdrowienia przez Boga. Mamy tylko dwa tego typu biblijne przykłady, stąd trudno o jakieś wnioski dotyczące rozwoju tego obrazu. Należy podkreślić, że urywek z Księgi Izajasza jest wyjątkowy, ponieważ dotyczy on nawrócenia się innego narodu (Egipcjan) na wiarę w jedyne Boga – Jahwe. Koncepcja nawracania – i to pod przymusem – jest obca politeistycznemu Bliskiemu Wschodowi, a jeśli do tego dodamy nawrócenie na monoteizm, wówczas poza zupełnie nieudaną, krótkotrwałą i ograniczoną do wąskiego kręgu reformą amarneńską, nie znajdziemy żadnych paraleli spoza Izraela. Natomiast sama idea nawrócenia rozumiana jako posłuszeństwo Bogu / bóstwom i spełnianie dobrych uczynków, tak jak to przedstawia Druga Księga Kronik, znajduje swe bliskowschodnie odpowiedniki.

Kolejną przyczyną uzdrowienia może być wierność prawom Jahwe, w tym wyłączny kult Boga Izraela. Wszystkie teksty dotyczące tego problemu pochodzą zapewne z okresu perskiego. Nieco zaskakujący jest brak dla nich pozabiblijnych odpowiedników.

Jako jeden z częstszych powodów uzdrowienia Biblia podaje działania o charakterze rytualnym, czyli składanie ofiar i oczyszczenie. Teksty świadczące

o takim przekonaniu pochodzą od X w., aż po IV-III w. Ich ilość i rozpiętość w czasie dowodzi znacznej popularności wierzeń o znaczącej roli rytuału w uzdrowieniu. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w źródłach pozabiblijnych.

Wyjątkowo jako przyczyna uzdrowienia pojawia się opieka nad potrzebującymi. Podobne przekonanie jest także poświadczane w tekstach bliskowschodnich.

Podobnie, stosunkowo rzadko występujące i nie do końca pewne, takie powody jak ukazanie miłosierdzia czy też mocy Jahwe także znajdują swe odpowiedniki w utworach mezopotamskich.

Powyższe rozważania ukazują więc zasadniczą wspólnotę mentalną biblijnego Izraela oraz jego sąsiadów. Zdecydowana większość przyczyn zsyłania choroby przez Jahwe ma swe odpowiedniki w tekstach bliskowschodnich. Jedyńm liczniej reprezentowanym powodem porażenia chorobą bez pozabiblijnych paraleli jest kult obcych bóstw. Wynika to oczywiście z monolatrii / monoteizmu Izraela. Pozostałe przypadki, dla których nie udało się znaleźć odpowiedników, są nie dość, że nieliczne, to jeszcze reprezentowane przez pojedyncze przykłady. Wśród opisów uzdrawiania z różnych schorzeń częściej występują przykłady bez pozabiblijnych paraleli. W oczywisty sposób wyjątkowym powodem boskiego uleczenia jest wyłączny kult Jahwe wynikający z hebrajskiego monoteizmu, choć zarazem należy podkreślić, że pojawia się on tylko jeden raz. Innymi ciekawymi przyczynami uzdrowienia są także opieka Boga nad swym wybranym oraz przestrzeganie prawa Jahwe. Nie przyćmiewa to jednak faktu, że biblijna teologia hebrajska w aspekcie dotyczącym zdrowia i choroby w swym głównym nurcie rozwijała się w podobny sposób jak teologie innych religii bliskowschodnich i to pomimo podstawowej różnicy, jaką było jej dążenie do, a wreszcie osiągnięcie monoteizmu. Jahwe zwykle zsyła chorobę, jak i ją uzdrawia z tych samych powodów, dla których czynią to bogowie Mezopotamii czy też Syrii. Zarazem nie można zamykać oczu na pomniejsze, a wyjątkowe na tle starożytnego Bliskiego Wschodu, strumienie myśli religijnej Izraela wiążące się z problemem chorób i uzdrowienia, które w Biblii Hebrajskiej reprezentowane jeszcze dość nieśmiało, dadzą później początek znaczącym koncepcjom religijnym. Wymienić tu należy próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie dotyczące niezawinionego cierpienia poprzez obraz próby wierności. Niespotykane są także takie idee jak cierpienie odkupieńcze, modlitwa w intencji dotychczasowych wrogów, czy wreszcie wyjątkowo silne podkreślenie koncepcji bożego wybrania.

## ZAKOŃCZENIE

Nasze rozważania zaczynaliśmy od obrazu rybaka wahającego się przed wypłynięciem na połów. Teraz nastał czas, w którym trzeba złowione w obfitym morzu Biblii dobra wydobyć na brzeg i ukazać innym. Nie możemy jednak ograniczyć się do zwykłego pokazu, lecz konieczne jest wyciągnięcie wniosków, które pozwolą nam na lepsze poznanie tej głębi, po której żeglowaliśmy. Konkluzje te ukążą nam bogactwo procesów, które zachodziły podczas formowania się Biblii, a obecnie są trudno dostrzegalne pod wygładzoną przez późniejszych redaktorów powierzchnią.

Podstawowym wnioskiem jest stwierdzenie, że sfera zdrowia i choroby należy w Biblii przede wszystkim do świata religii, nie zaś do świata tego, co współcześnie określamy mianem medycyny. Stąd też studia biblijne dotyczące zdrowia i choroby powinny kierować się przede wszystkim narzędziami wypracowanymi przez historię religii, nie zaś nauki medyczne. Dla tych drugich podstawowym źródłem powinny być przede wszystkim dane paleo-antropologiczne uzyskiwane w wyniku wykopalisk archeologicznych. Powyższe konkluzje wynikają z przebadania wszystkich miejsc biblijnych mówiących o jakiegokolwiek chorobie somatycznej, co zostało wykonane jako wstępny etap pracy. Daje to podstawy do formułowania stosunkowo pewnych wniosków, nie zaś hipotetycznych teorii, które mogłyby ulec zmianie po zbadaniu całego źródła. Spośród przytoczonych przykładów biblijnych<sup>1</sup> wspominających w jakiś sposób o schorzeniach, tylko mniej niż jedna piąta nie nawiązuje wprost do Jahwe jako Władcy Choroby. Co więcej, zaledwie co dwudziesta wzmianka wskazuje na jakieś naturalne przyczyny schorzenia, które zresztą wcale nie muszą wykluczać religijnej interpretacji choroby. Przykłady te ograniczają się zresztą głównie do ślepoty. Dowodzi to w oczywisty sposób, że dla autorów biblijnych problem choroby był przede wszystkim problemem natury religijnej. Dominacja Jahwe jest przy tym niemal absolutna. Tylko jeden raz (2 Krl 1) jawi się w tekście biblijnym konkurent w uzdrawianiu – Baal Zebul. Także jeden raz (Ps 91) można znaleźć wzmiankę o nieznanym z imienia bóstwie, które zsyła chorobę wbrew woli Jahwe. W obu przypadkach silniejszym okazuje się oczywiście Bóg Izraela. Należy więc stwierdzić, że w odniesieniu do głównego bóstwa władającego cho-

---

<sup>1</sup> Z których wykluczaliśmy teksty o naturze prawniczej, jako nieprzydatne dla naszych rozważań.

robą Biblia, mimo swej długiej i skomplikowanej historii powstawania, jawi się nam jako dzieło niemal w pełni monoteistyczne. Zapewne właśnie z wierności wobec Jahwe wynika także negatywna ocena ziemskich lekarzy, zresztą bardzo rzadko wspominanych w Biblii. Ponieważ starożytny Bliski Wschód nie odziera religijno-magicznego i medycznego podejścia do choroby, dlatego też zawód lekarza wiązał się z kultem różnych bóstw uzdrawiających, co w oczach ortodoksyjnie jahwistycznych redaktorów Biblii było z pewnością nie do przyjęcia. Tym bardziej potępiano czarowników, którzy magicznymi sposobami, w Mezopotamii nawet wbrew bogom, mogli zesłać chorobę. Oczywiście potępienie w Biblii nie świadczy o ich braku w społeczeństwie hebrajskim, a raczej jest dowodem na istnienie różnego rodzaju magów. Tym niemniej na podstawie Biblii nie możemy wiele o nich powiedzieć. Natomiast w tych przypadkach, w których dochodzi do uzdrowienia zawsze jest ono, przynajmniej pośrednio, zależne od Jahwe. Brak choćby jednego przykładu uleczenia choroby, w którym w jakiś sposób nie byłby zaangażowany Bóg Izraela. Z kolei Bliski Wschód zna teksty medyczne, które dotyczą leczenia bez udziału bogów, choć oczywiście nie wbrew nim. Powyższe wnioski, oparte na badaniach przeprowadzonych w pierwszym rozdziale, podkreślają istotne różnice pomiędzy biblijnym Izraelem, a innymi krajami bliskowschodnimi. Poza dość oczywistą różnicą pomiędzy hebrajskim monoteizmem, a politeizmem pozostałych ludów, Biblia odrzuca w dużej mierze leczenie przez ludzi, co stoi w wyraźnej sprzeczności ze zwyczajami na przykład mezopotamskimi. Jedyne sposoby uleczenia choroby to uzdrowienie przez Jahwe, człowiek może być przy tym tylko drugorzędym pośrednikiem. Brak także jakiegokolwiek przypadku spowodowania choroby przez człowieka bez woli Boga, choćby przy pomocy magii.

O ile możemy mówić o różnicy pomiędzy monoteistyczną religią biblijnego Izraela, a politeistycznymi wierzeniami innych krajów starożytnego Bliskiego Wschodu, o tyle obraz jedyne Boga analizowany pod kątem władania przez niego chorobą nie odbiega od obrazów innych bóstw. Jahwe, podobnie jak syryjski bóg Reszef, przedstawiany jest jako wojownik zsyłający różne schorzenia. Najczęściej jego bronią jest przy tym łuk i strzały niosące zarazę. Bywa, że strzały te są zatrute, zaś łuk jest wykonany z metalu, co ma podkreślać jego moc oraz potęgę samego Boskiego Łucznika. Tak przedstawiany Jahwe stoi niekiedy na czele zastępu wojowniczych, demonicznych istot mogących powodować choroby. Również i one mogą być uzbrojone w łuki. Niekiedy zsyłanie choroby przez Boga bywa przedstawione jako formalne obłączenie. Na rozkaz Jahwe – Wojownika, do szturm na człowieka ruszają wówczas demony, które przy pomocy taranów wybijają kolejne wylomy w fortyfikacjach. Powyższe wyobrażenia przewijają się przez cały czas powstawania Biblii, choć nie są zbyt częste. Z przedstawionym obrazem wiąże się wizja Jahwe jako Władcy istot nadludzkich niosących chorobę. Nie muszą mieć one wojowniczego charakteru, lecz

bywają uosobieniami choroby i zbliżają się do typowych wyobrażeń demonów. Dobrymi przykładami są: Pierworodny Śmierci, Zaraza, Pomór, Gryzący. Niekiedy owe demony są określane jako różnego rodzaju pułapki, kiedy indziej jako strachy, lęki, zresztą Jahwe sam nosi tytuł Króla Lęków. W tle tego typu tekstów zwykle majaczy Szeol, a Bóg Izraela przyjmuje rolę władcy świata umarłych. Widać tu znaczące podobieństwo do mezopotamskiego Nergala, także pana krainy śmierci i niezliczonych demonów. Ten obraz ogranicza się raczej do okresu przedwygnaniowego, a jeśli pojawia się w czasach po niewoli (tylko Jb), to łatwo wykazać jego powiązania z dawnymi, mitycznymi wyobrażeniami. Kolejne podobieństwo Jahwe władającego chorobą z bóstwami Bliskiego Wschodu wiąże się z użyciem wyrażenia „ręka Jahwe”. Podobnie jak „ręka boga X”, szczególnie w tekstach mezopotamskich, zwrot ten może wiązać się z zesłaniem choroby (wyjątkowo jej uleczeniem). Pojawia się on w całej Biblii. Od VII-VI w. można także z rzadka spotkać wzmianki mówiące o niosącej schorzenie ręce anioła, bądź Szatana. Zatem Jahwe – Bóg jedyny – przedstawiany jest na wzór różnych bóstw bliskowschodnich.

Obraz Jahwe – Władcy Choroby byłby niepełny, gdybyśmy nie wspomnieli o różnych pomniejszych, związanych z chorobami bóstwach, zwykle podporządkowanych Bogu Izraela. Przede wszystkim jest to Reszef – popularne syrokananejskie bóstwo. Pierwotnie zostaje on po prostu włączony do orszaku Jahwe, jako jeden z jego poddanych. Jednak samo wspomnienie o Reszefie musiało zbyt silnie wiązać się z bogiem wciąż przecież czczonym tak przez sąsiadów, jak i przez tych Izraelitów, którzy nie chcieli ograniczyć się do kultu wyłącznie Jahwe. Stąd też Biblia stopniowo ogranicza znaczenie Reszefa starając się go sprowadzić do rangi pospolitego rzeczownika. Zapewne także Azazel pierwotnie władał chorobami. Jak można wnioskować z paralelnych rytuałów bliskowschodnich, był to demon pustyni, a więc terenu nieprzyjaznego, groźnego dla ludzi. Na takie właśnie obszary zamieszkiwane, wedle bliskowschodnich wierzeń, przez niebezpieczne demony, starano się odesłać nieszczęścia, przede wszystkim choroby. Najprawdopodobniej taki właśnie był pierwotny cel wypędzania kozła dla Azazela. Również demony takie jak Lilit, *šēdīm* i Kosmacze mogły, jak należy sądzić z bliskowschodnich paraleli, powodować schorzenia. W przypadku Lilit i *šēdīm* możemy naszą tezę poprzeć występowaniem pierwowzorów tych demonów w wierzeniach mezopotamskich, gdzie omawiane istoty dręczą ludzi przynosząc choroby. Natomiast Kosmacze wydają się być specyficznym tworem wierzeń zachodniosemickich. Brak więc dla nich odpowiedników w lepiej nam znanej mitologii mezopotamskiej, jednak przedstawienia groźnych stworzeń mogących odpowiadać biblijnym Kosmaczom można znaleźć w ikonograficznych źródłach znajdujących w Syrii i Kanaanie. Także obraz boskich posłanników – aniołów niosących choroby nie jest wyjątkową koncepcją hebrajską, choć jego nadzwyczajne rozwinięcie od czasów Deutero-

nomisty, a szczególnie po niewoli babilońskiej, z pewnością jest specyficzną cechą Biblii. Pierwowzorem dla aniołów są zapewne różnego rodzaju posłańcy bogów, na co zresztą wskazuje sama etymologia hebrajskiego wyrazu. Do aniołów początkowo zaliczał się także Szatan, stopniowo przemieniony w przeciwnika Boga. Zatem wyżej wymienione postacie, za wyjątkiem Szatana, nie są czymś niezwykłym w religijnym pejzażu Bliskiego Wschodu, choć znamienne jest to, że pojawiają się stosunkowo rzadko. Naprawdę niezwykły jest natomiast proces, w wyniku którego wspomniane bóstwa i demony stopniowo zanikają, natomiast stale rośnie znaczenie aniołów i Szatana.

Wreszcie należy podkreślić, że zarówno przyczyny zsyłania, jak i uzdrawiania choroby w Biblii są bardzo podobne do tych, jakimi kierowały się bóstwa bliskowschodnie. Przede wszystkim są to odpowiednio: kara za wykroczenie z jednej strony oraz pobożne uczynki z drugiej. Lista wykroczeń, za które Jahwe może zesłać choroby jest dość długa: niewierność przymierzu lub prawom, nieposłuszeństwo wobec Jahwe i jego posłańców, złamanie zakazów związanych z kultem, sferą seksualną i życiem społecznym, morderstwo, wreszcie ogólnie rozumiany grzech. Wszystkie te przykłady znajdują swe odpowiedniki w źródłach bliskowschodnich. Do wyjątków należą tylko opisy choroby zesłanej jako kara za spis ludności oraz za kult inych bóstw, aniżeli Jahwe. O ile pierwszy z tych przykładów zapewne nie wynika z zasadniczych rozbieżności pomiędzy religią starożytnego Izraela i jego sąsiadów, o tyle drugi wiąże się z bardziej podstawową różnicą, czyli z coraz bardziej konsekwentnym wprowadzaniem monolatrii prowadzącym stopniowo do monoteizmu. Warto tutaj podkreślić, że ten wyjątkowy motyw zsyłania choroby wcale nie jest w Biblii najczęstszy, przeciwnie – stanowi tylko niewielką grupę w porównaniu z pozostałymi przyczynami. Przedstawiona powyżej grupa powodów, dla których Jahwe razi chorobą, to jest kara za wykroczenie, jest zdecydowanie najpopularniejsza. Zdecydowanie rzadsze są inne motywy takiego działania Jahwe. Może być to walka przy pomocy różnych schorzeń z wrogami swojego ludu, ewentualnie pojedyńczego wiernego. Podobne przyczyny kierują także postępowaniem innych bóstw starożytnego Bliskiego Wschodu, obraz Jahwe nie jest tu wyjątkiem. Natomiast nie znajdują paraleli bardzo rzadkie biblijne przykłady porażenia chorobą ze względu na bliskość Boga, czy też choroby będącej próbą wierności. Wreszcie zupełnie wyjątkowe schorzenie będące formą prorocstwa oraz cierpienie odkupieńcze są specyficznym tworem teologicznej myśli autorów biblijnych niemającym odpowiednika poza Biblią. Jednak omawiając przyczyny zsyłania choroby przez Jahwe należy podkreślić ich zasadniczą zbieżność z motywami działania innych bóstw starożytnego Bliskiego Wschodu, poza rażeniem chorobą jako karą za zakazany kult obcych bogów. Dość podobnie sytuacja przedstawia się w odniesieniu do przyczyn uzdrowienia przez Jahwe. Tutaj również większość przykładów znajduje swe odpowiedniki w in-

nych wierzeniach bliskowschodnich. Zaliczają się do nich: modlitwa zanoszona przez wiernego, nawrócenie się, składanie ofiar, rzadko miłosierdzie okazywane potrzebującym. Natomiast brak paraleli dla uzdrowienia, które dokonało się dzięki wierności jednemu Bogu, co jest oczywiste wobec wyjątkowego charakteru monoteizmu Izraela. Koniecznie musimy jednak zauważyć, że taka przyczyna uleczenia przez Jahwe pojawia się w Biblii tylko jeden raz. Innym specyficznym biblijnym motywem uzdrowienia jest wybranie człowieka przez Boga i specjalna opieka nad nim. Nie zmienia to jednak podstawowej konkluzji, że w zdecydowanej większości przypadków Jahwe uzdrawiając człowieka kieruje się podobnymi motywami jak bóstwa bliskowschodnie.

Powyższe wnioski dają odpowiedź na pytania postawione we wstępie: jak często Jahwe jest ukazany w Biblii jako Władca Choroby, jakie są jego cechy, czy posługuje się pomocnikami, a wreszcie dlaczego dotyka ludzi chorobą i dlaczego z niej uzdrawia? Wszystkie te odpowiedzi wzbogacone są o porównania z wierzeniami bliskowschodnimi. Na tej podstawie możemy spróbować odtworzyć przebieg procesu prowadzącego do powstania wyżej opisanych wyobrażeń biblijnych.

Przede wszystkim wydaje się, że pierwotnie Jahwe nie posiadał specyficznych cech Władcy Choroby. Był to raczej opiekuńczy Bóg skupiający w sobie te elementy, które były istotne z punktu widzenia półkoczowniczych klanów, z jakich przynajmniej częściowo wywodzili się późniejsi Izraelici. Ze względu na nieskomplikowaną formę tej religii trudno mówić o wyrazistych cechach owego „pra-Jahwe”. Zapewne w zależności od potrzeb przypisywano mu te lub inne funkcje, choć na pierwszy plan zdaje się wybijać obraz Boga przodków („Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba”)<sup>2</sup>. Zetknięcie się tej prostej formy religii z rozwiniętymi, politeistycznymi wierzeniami Kanaanu musiało doprowadzić do konfliktu. Oto bowiem atrakcyjne formy kultu różnych „wyspecjalizowanych” bóstw zapewne wypierały kult starego, plemiennego Boga, jakim był Jahwe. Groziło to zredukowaniem Jahwe do rzędu jednego z wielu bogów w panteonie. Nawet jeśli zajmowałby w nim jedno z ważniejszych miejsc, jako własny, specyficznie hebrajski Bóg, to jednak musiałyby współzawodniczyć z innymi bóstwami, na przykład z nader ekspansywnym Baalem, czy też związaną z kultem płodności Aszirat. Świetny przykład takiej rywalizacji pomiędzy Jahwe a właśnie Baalem, na interesującym nas polu władania zdrowiem, opisuje epizod z poselstwem króla Ochozjasza do świątyni Baal-Zebula. Zapewne politeizm o takim właśnie kształcie, czyli z Jahwe jako narodowym Bogiem na czele panteonu pełnego różnych innych bóstw i demonów, był najpopularniejszą formą religii wśród Hebrajczyków w okresie podzielonej monarchii. Biblia opisuje jednak sytuację,

<sup>2</sup> Choć twierdzenie, że Jahwe pierwotnie był ubóstwionym przodkiem wydaje się iść zbyt daleko; taka jest jedna z podstawowych tez J. C. de Moor, *The Rise of Jahwism. The Roots of the Israelite Monotheism*, (BETL 91), Leuven 1997<sup>2</sup>.

szczególnie częste w Księgach Królewskich, gdy dochodzi do zmiany na czele panteonu i miejsce Jahwe zajmuje Baal. Zatem ci spośród Izraelitów, którzy chcieli utrzymać dominującą rolę dawnego opiekuńczego Boga musieli walczyć z wpływami innych bóstw. Zapewne byli to w pierwszym rzędzie kapłani związani ze świątynią Jahwe w Jerozolimie oraz kręgi prorockie, szczególnie aktywne w państwie północnym, gdzie oficjalny kult Jahwe w takich świątyniach jak na przykład Szilo czy Betel nie stanowił dostatecznej siły. Walka ta toczyła się na dwa sposoby: z jednej strony dążono do nadania coraz większej władzy Jahwe, tak by górował nad innymi bóstwami, z drugiej zaś starano się w miarę możliwości likwidować, a przynajmniej podporządkowywać, inne kultury. Dla naszych rozważań nad obrazem Jahwe jako Władcy Choroby najistotniejsze jest przejmowanie przez Boga Izraela prerogatyw innych bóstw. Wydaje się, że była to najskuteczniejsza broń w walce z liczną niebiańską konkurencją. Nie trudno bowiem zauważyć, że obraz Jahwe cwałującego po niebie na obłokach zawdzięcza sporo wyobrażeniom głównego przeciwnika – Baala. Podobnie zapewne było w przypadku Reszefa. Skoro to popularne bóstwo panujące nad chorobą posługiwało się łukiem i strzałami niosącymi zarazę, zatem również jahwiści wyposażyli swego Boga w podobną broń. Obraz Jahwe został także wzbogacony, w dalszym ciągu na wzór Reszefa, w grono poddanych – wojowniczych demonów atakujących chorobą ludzi. Z kolei na mezopotamskim Nergalu wzorowane jest zapewne wyobrażenie Jahwe jako Władcy istot nadludzkich będących często uosobieniem chorób. Można powiedzieć, że Jahwe przejął tu częściowo funkcje władcy świata umarłych (Szeolu) wraz z dobrodziejstwem inwentarza, to jest z licznymi zastępami demonów. Bywają one określane jako Zaraza, Pomór, Pierworodny Śmierci, Gryzący. Często też ich nazwy wiążą się z jakąś formą strachu, lęku, przerażenia, zresztą sam Jahwe jako władca Szeolu jest określony mianem Króla Lęków. Wszyscy ci demoniczni poddani niosący choroby znajdują odpowiedniki w wierzeniach mezopotamskich, a obraz samego Jahwe w tym kontekście zbliżony jest do wyobrażeń Nergala. Najwyraźniej tego typu przejmowanie cech innych bóstw prowadziło do wzmocnienia Jahwe i zwiększenia atrakcyjności jego kultu, co z kolei miało skutkować brakiem zainteresowania Izraelitów innymi bóstwami. Walka z konkurencyjnymi kultami obok przejmowania cech innych bogów, a zatem pokonywania ich własną bronią, mogła prowadzić także do degradacji bóstw i podporządkowania ich Jahwe. Stąd Reszef zredukowany został do rzędu sługi Boga Izraela i znalazł miejsce w jego orszaku. Metoda ta była jednak najwyraźniej ryzykowna w odniesieniu do silnych bóstw, ponieważ brak jest śladów takiego postępowania w stosunku do innych wielkich bogów, takich jak: Baal, Dagan czy Jam. Jednak na przykład wobec Azazela metoda podporządkowywania zdała egzamin i z groźnego demona pustyni mogącego powodować choroby stał się on odbiorcą grzechów popełnionych wobec Jahwe. Wobec pomniejszych demonów mogących przynosić

schorzenia (Lilit, *šēdīm*, Kosmacze) zastosowano otwarcie wrogą politykę i starano się je po prostu wyeliminować z kultu. Pomiędzy przejściem cech, podporządkowaniem, a eliminacją wahał się jahwizm w odniesieniu do kultu brązowego węża, który być może był wyobrażeniem boga Horona, ewentualnie Eszmunu. Opowieść o mojrzeszowym wężu na pustyni ukazuje przejście tego wyobrażenia przez Jahwe. Z kolei brązowy wąż (Nechusztan) w świątyni świadczy o podporządkowaniu tego uzdrawiającego bóstwa Jahwe. Wreszcie reforma Ezechiasza przynosi eliminację kultu. Ta ostatnia postawa zdaje się zwiastować nowy etap w walce jahwistów z innymi kultami. Pierwotnie celem była dominacja Jahwe nad pozostałymi bóstwami i „ubranie” starego, narodowego Boga w jak najatrakcyjniejszą szatę, wzorowaną na cechach konkurentów. Miało to prowadzić do wyboru właśnie Jahwe spośród innych bogów, jednak nie negowano ani istnienia, ani mocy innych bóstw. Jednak od czasów Ezechiasza, podążającego zapewne za wezwaniem proroków, pojawia się przekonanie, że Izraelicie nie godzi się czcić innych bóstw. Jest to więc etap w pełni już konsekwentnej monolatrii opartej na zakazie kultu obcych bogów. Cały powyżej opisany proces rozpocząć się mógł już w czasach przedmonarchicznych, jednak jego największe nasilenie przypada na okres podzielonej monarchii. Jak wyżej zaznaczono, główną rolę w takich przemianach odgrywały – zapewne nieliczne – środowiska prorockie oraz ta część kapłanów, która związana była z sanktuariami Jahwe. Z rzadka ulegał ich wpływom dwór (przykład Jehu, Ezechiasza), który tak w Samarii, jak i w Jerozolimie wraz z większością społeczeństwa, zadowolal się przyznawaniem Jahwe roli wprawdzie głównego, narodowego Boga, jednak czczonego obok innych bóstw, a niekiedy nawet spychanego przez nie na drugi plan (przykład Jezabel, Manasses). Po upadku Izraela daje się zauważyć nowy, radykalniejszy nurt, reprezentowany w Biblii przez Dtr. Chcąc uniknąć wszelkich możliwości kultu innego aniżeli kult Jahwe, stopniowo minimalizowane są wzmianki o bóstwach niosących chorobę, nawet tych już poddanych Bogu. Ich miejsce zajmują posłańcy Jahwe – aniołowie. Zresztą będą oni powoli zastępować także samego Jahwe uwalniając go od niewdzięcznych i nazbyt ziemskich funkcji, takich jak zsyłanie choroby. Wraz z początkami monoteizmu (Jozjasz), a następnie podczas niewoli babilońskiej i szczególnie po powrocie, następuje coraz dalej idąca eliminacja podporządkowanych Jahwe dawnych bóstw i demonów roznoszących schorzenia. Stąd też wzmianki o nich w Biblii są obecnie stosunkowo rzadkie. Bóstwa te zostają często pozbawione osobowego charakteru, giną ich imiona, powoli zaczynają stawać się już tylko językowym reliktem, nie zaś obiektem żywych wierzeń, jak to jest na przykład w przypadku Reszefa. Coraz bujniej rozwija się natomiast angelologia. Wśród aniołów pojawia się nadworny prokurator – Szatan – niejako predestynowany do tego, by poprzez zsyłanie różnych schorzeń badać wierność wobec Jahwe. Bóg Izraela będzie

więc coraz rzadziej trudnił się rażeniem chorobą, pozostawił sobie jednak wyłączność w uzdrawianiu.

Cały powyższy proces ukazuje na przykładzie bóstw władających chorobą stopniowe przemiany w religii Izraela. U początków jest Bóg klanu – Jahwe nieposiadający specyficznych cech Władcy Choroby. W wyniku zderzenia z wysoko rozwiniętymi religiami Kanaanu i Jahwiści, chcąc utrzymać dominującą rolę swego Boga, przypisywali mu prerogatywy różnych bóstw, w tym tych panujących nad chorobą. Ten stopniowy wzrost potęgi Jahwe umożliwił utrzymanie naczelnej roli Jahwe, a następnie monolatrizację religii. Kolejnym etapem, który wśród elit jahwistycznych miał swe początki jeszcze przed niewolą, jednak w szerszych rzeszach społeczeństwa nastąpił zapewne dopiero w okresie perskim, było przejście do monoteizmu. Przemiany te nie doprowadziły jednak do wypracowania nowego obrazu Jahwe – Władcy Choroby. Teologia jahwistyczna w dalszym ciągu posługiwała się obrazami zaczerpniętymi z religii Syro-Kanaanu i Mezopotamii. Podtrzymywane były także wierzenia dotyczące nadludzkich pomocników Jahwe w zsyłaniu i uzdrawianiu choroby. Zmianie uległy jedynie osoby – zamiast dawnych bóstw i demonów podporządkowanych Jahwe coraz częściej pojawiają się aniołowie i Szatan. Także przyczyny zsyłania i uzdrawiania chorób w Biblii nie różnią się zasadniczo od tych, którymi kierowali się bogowie z Babilonu, Niniwy czy Ugarit. Zdecydowana dominująca jest wizja schorzenia – kary za grzechy i uzdrowienia – nagrody za pobożność. Wprawdzie pojawia się złamanie wyłączności kultu Jahwe jako powód do zesłania choroby i wierność jednemu Bogu, jako przyczyna uleczenia, jednak są to przykłady stosunkowo rzadkie. Jeśli nie liczyć niezachowania rytualnej czystości podczas spisu ludności, zapewne przypadkowo nieznajdującej paraleli w źródłach pozabiblijnych, jako motywu dla porażenia chorobą, wówczas niemal wszystkie pozostałe przykłady mają swe odpowiedniki w tekstach bliskowschodnich. Wyjątkiem pozostaje jedynie specyficznie hebrajska idea wybrania przez Boga, istotna przy motywacji uzdrawiania. Zatem zmiana wielu bogów na jednego nie prowadzi do dalej idących przemian w przyczynach ingerencji Boga w zdrowie człowieka. Dopiero po wygnaniu nieśmiało zaczynają się pojawiać pytania dotyczące niezawinionego cierpienia – choroby, zresztą występujące w literaturze mezopotamskiej o wiele wcześniej. Nowością natomiast jest teza o cierpieniu odkupieńczym, która jednak nie wiąże się wprost z naszymi rozważaniami nad chorobą.

Powyższe rozważania ukazują, jak dalece religia biblijnego Izraela jest zakorzeniona w świecie wierzeń starożytnego Bliskiego Wschodu. Opisując swego Boga posługuje się ona obrazami znanymi także u innych ludów semickich. Podobnie również postrzega rolę boskich pomocników. Zwykle też te same uczynki zasługują na karę w postaci zesłania choroby, bądź na nagrodę, czyli uzdrowienie. Wymienione podobieństwa wskazują, że do pewnego momentu

religia Hebrajczyków jest po prostu jedną z wielu religii bliskowschodnich, nie różniącą się w zasadniczy sposób od innych. Podkreślając te zbieżności nie możemy zarazem przeoczyć podstawowej różnicy, jaką jest stopniowe zmierzanie wierzeń Izraela ku monoteizmowi. Proces ten nie znajduje żadnych paraleli na starożytnym Bliskim Wschodzie. Jesteśmy wprawdzie w stanie śledzić jego przebieg, jednak nie sposób ustalić, dlaczego miał on miejsce tylko w Izraelu. Pojawienie się hebrajskiego monoteizmu może być więc dla osób wierzących, związanych z judaizmem, chrześcijaństwem i islamem, argumentem za działaniem Boga w historii, zaś dla wszystkich fascynującym przykładem rozwoju myśli religijnej.



## WYKAZ SKRÓTÓW

- AB – The Anchor Bible.  
ABD – *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, electronic edition, New York 1996.  
AHw – W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Bd. I-III, Wiesbaden 1958-1981.  
akad. – akadyjski.  
ANEP – *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton 1969<sup>2</sup>.  
ANET – *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton 1969<sup>3</sup>.  
Ant. – Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, tł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań–Warszawa–Lublin 1979<sup>2</sup>.  
AO – Analecta Orientalia.  
AOAT – Alter Orient und Altes Testament.  
arab. – arabski.  
aram. – aramejski.  
ARM – Archives Royales de Mari.  
ARTU – J. C. de Moor, *The Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden 1987.  
BA – *Biblical Archeologist*.  
BAM – F. Köcher, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Bd. 1-6, Berlin 1963-1980.  
BASOR – *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*.  
BDB – *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, Oxford 1957.  
Bel. – Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tł. J. Radożycki, Poznań–Warszawa–Lublin 1984.  
BETL – Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium.  
BHH – *Biblich-historisches Handwörterbuch*, Bd. 1-4, ed. B. Reicke, L. Rost, Göttingen 1962-1979.  
BHK – *Biblia Hebraica*, ed. R. Kittel, Stuttgart 1962.  
BHS – *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1990<sup>4</sup>.  
BK – Biblischer Kommentar.  
BL – Biblia Lubelska.  
BN – *Biblische Notizen*.  
BO – *Bibliotheca Orientalis*.

- BP – *Biblia Poznańska*, t. 1-4, Poznań 1991-1993<sup>3</sup>.
- BT – *Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1980<sup>3</sup>.
- BWL – W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960.
- BZ – *Biblische Zeitschrift*.
- BZAW – Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
- CAD – *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of Chicago*, ed. I. J. Gelb, Th. Jacobsen, B. Landsberger, A. L. Oppenheim et al., Chicago 1956-
- CANE – *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 1-4, ed. J. M. Sasson, New York 1995.
- CBQ – *Catholic Biblical Quarterly*.
- CRALTU – G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda 1999.
- CS – *The Context of Scripture*, vol. 1-3, ed. W. W. Hallo, J. L. Younger Jr., Leiden 1997-2002.
- DDD – *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, Leiden 1995.
- DUL – G. del Olmo Lete, J. Sanmartin, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, vol. 1-2, (Handbook of Oriental Studies. Section 1: The Near and Middle East 67), Leiden 2003.
- EA – W. L. Moran, *The Amarna Letters edited and translated by...*, Baltimore 1992.
- EJ – *Encyclopedia Judaica*, vol. 1-17, ed. C. Roth, G. Wigoder, Jerusalem 1978.
- etiop. – etiopski.
- EOL – *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux*.
- ETHL – *Ephemerides Theologicae Lovanienses*.
- gr. – grecki.
- HAL – *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Bd. 1-4, ed. L. Koehler, W. Baumgartner et al., Leiden 1967-1990.
- HAT – Handbuch zum Alten Testament.
- HCOT – Historical Commentary on the Old Testament.
- hebr. – hebrajski.
- HSM – Harvard Semitic Monographs.
- HUCA – *Hebrew Union College Annual*.
- IDB – *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1-4, ed. G. A. Buttrich, New York 1962.
- IEJ – *Israel Exploration Journal*.
- JAOS – *Journal of the American Oriental Society*.
- IEJ – *Israel Exploration Journal*.
- JBL – *Journal of Biblical Literature*.
- JCS – *Journal of Cuneiform Studies*.
- JNES – *Journal of Near Eastern Studies*.

- JPOS* – *Journal of the Palestine Oriental Society.*  
*JQR* – *The Jewish Quarterly Review.*  
*JSJ* – *Journal for the Study of Judaism.*  
*JSS* – *Journal of Semitic Studies.*  
*JSOT* – *Journal for the Study of the Old Testament.*  
*JSOT SS* – *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series.*  
*KAI* – Donner H., Röellig W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Bd. 1-3, Wiesbaden 1971-1976<sup>3</sup>.  
*KH* – M. Stepień, *Kodeks Hammurabiego*, Warszawa 1996.  
*KAR* – E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Bd. I-II, (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 28; 34), Leipzig 1915-1923.  
*KTU* – M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, (AOAT 24), Neukirchen-Vluyn 1976.  
*LXX* – Septuaginta.  
*Maqlū* – G. Meier, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlū*, (Archiv für Orientforschung. Beiheft 2), Berlin 1937.  
*MSL* – Materials for the Sumerian Lexicon.  
*NICOT* – The New International Commentary on the Old Testament.  
*OBO* – Orbis Biblicus et Orientalis.  
*OBO.SA* – Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archeologica.  
*OIP* – Oriental Institute Publication.  
*OTL* – The Old Testament Library.  
*PEQ* – *Palestine Exploration Quarterly.*  
*RA* – *Revue d'Assyriologie.*  
*RB* – *Revue Biblique.*  
*RBL* – *Ruch Biblijny i Liturgiczny.*  
*RÉS* – *Répertoire d'épigraphie sémitique*, vol. 1-7, Paris 1900-1936.  
*RIH* – Ras Ibn Hani.  
*RLA* – *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 1, ed. E. Ebeling, B. Meissner et al., Berlin 1932-.  
*RS* – Ras Shamra.  
*RT* – *Roczniki Teologiczne.*  
*RTU* – N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues*, (The Biblical Seminar 53), Sheffield 1998.  
*SAA* – State Archives of Assyria.  
*sam.* – samarytański.  
*SBL.DS* – Society of Biblical Literature. Dissertation Series.  
*SBL.MS* – Society of Biblical Literature. Monograph Series.  
*SEL* – *Studi epigrafici e linguistici.*  
*SHCANE* – Studies in the History and Culture of Ancient Near East.  
*SJOT* – *Scandinavian Journal of the Old Testament.*  
*sum.* – sumeryjski.  
*TBT* – *The Bible Translator.*

- TDP – R. Labat, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, vol. 1-2, (Collection de travaux de l'Académie internationale d'histoire des sciences 7), Paris 1951.
- TM – Tekst masorecki.
- TSSI – J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol. 1-3, Oxford 1971-1982.
- TUAT – *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. 1-3, ed. R. Borger, H. Lutzmann et al., Gütersloh 1982-1997.
- TWAT – *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I-VIII, ed. G. J. Botterweck, H. Ringren, Stuttgart 1973-1995.
- TZ – *Theologische Zeitschrift*.
- UF – *Ugarit-Forschungen*.
- ug. – ugarycki.
- UNP – *Ugaritic Narrative Poetry*, ed. S. B. Parker, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World Series 9), Atlanta 1997.
- Vg – Wulgata.
- VT – *Vetus Testamentum*.
- VTS – Vetus Testamentum Supplements.
- WBC – Word Biblical Commentary.
- WMANT – Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.
- WUNT – Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.
- ZA – *Zeitschrift für Assyriologie*.
- ZAW – *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*.
- ZN KUL – *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*.
- Zorell – F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1964.

# BIBLIOGRAFIA

## 1. Teksty Biblii

- Beentjes P. C., *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts by...*, (VTS 68), Leiden–New York–Köln 1997.
- The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, vol. I-IVa, ed. A. Sperber, Leiden 1959-1973.
- Biblia Hebraica*, ed. R. Kittel, Stuttgart 1962.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1990<sup>4</sup>.
- Biblia Poznańska – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. 1-4, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1991-1993<sup>3</sup>.
- Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Opracował zespół biblistów polskich, Poznań–Warszawa 1980<sup>3</sup>.
- Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgata Clementinam nova editio*, ed. A. Gramatica, Roma 1959.
- Septuaginta*, vol. I-II, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1962<sup>7</sup>.
- Targum Jonathan ben Uziel on Pentateuch*, ed. D. Rieder, Jerusalem 1974.

## 2. Encyklopedie, słowniki i autorskie hasła słownikowe

- Aistleitner J., *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, hrsg. v. O. Eissfeldt, (Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, phil. hist. Kl., Band 106, Heft 3), Berlin 1963.
- Althann R., „Josiah”, *ABD*.
- The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, electronic edition, New York 1996.
- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of Chicago*, vol. 1-, ed. I. J. Gelb, Th. Jacobsen, B. Landsberger, A. L. Oppenheim et al., Chicago 1956-.
- Beckman G., „Medizin B. Bei den Hethitern”, *RLA* 7, 629-631.
- Biblisch-historisches Handwörterbuch*, Bd. 1-4, ed. B. Reicke, L. Rost, Göttingen 1962-1979.
- Biggs R. D., „Medizin A. In Mesopotamien”, *RLA* 7, 623-629.
- Black J., Green A., *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998.

- Boadt L., „Ezekiel, Book of”, *ABD*.
- Boling R. G., „Joshue, Book of”, *ABD*.
- Bonnet H., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952.
- Breytenbach C., Day P. L., „Satan”, *DDD* 1369-1380.
- Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999.
- Brueggemann W., „Samuel, Book of 1-2. Narrative and Theology”, *ABD*.
- Burns R. J., „Miriam”, *ABD*.
- Crenshaw J. L., „Job, Book of”, *ABD*.
- Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, Leiden 1995.
- Encyclopedia Judaica*, vol. 1-17, ed. C. Roth, G. Wigoder, Jerusalem 1978.
- Fabry H.-J., „nāhās”, *TWAT V*, 384-397.
- Farber W., „Lamaštu”, *RLA VI*, 439-446.
- Farber W., „Lilū, Lilītu, Ardat-līfī. A. Philologisch”, *RLA VII*, 23-24.
- Fischer T., „Maccabees, Books of (1&2)”, *ABD*.
- Forshey H. O., „Court Narrative”, *ABD*.
- Freedman D. N., Willoughby B. E., „mal'āk”, *TWAT IV*, 887-904.
- Gaster T. H., „Azazel”, *IDB I*, 325-326.
- Gaster T. H., „Demon, Demonology”, *IDB I*, 817-824.
- Hamilton V. P., „Satan”, *ABD*.
- Handy L. K., „Dagon”, *ABD*.
- Handy L. K., „Lilith”, *ABD*.
- Handy L. K., „Resheph”, *ABD*.
- Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Bd. 1-4, ed. L. Koehler, W. Baumgartner et al., Leiden 1967-1990.
- A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, Oxford 1957.
- Heider G. C., „Molech”, *DDD* 1090-1097.
- Hendel R. S., „Nehushtan”, *DDD* 1157-1159.
- Hendel R. S., „Serpent”, *DDD* 1404-1412.
- Herion G. A., „Second Quarter”, *ABD*.
- Herrmann W., „Baal-Zebub”, *DDD* 293-296.
- Hillers D. R., „Lamentations, Book of”, *ABD*.
- Hutter M., „Lilith”, *DDD* 973-976.
- The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1-4, ed. G. A. Buttrich, New York 1962.
- Janowski B., „Azazel”, *DDD* 240-248.
- Janowski B., „Satyrs”, *DDD* 1381-1384.
- Jenni E., „Baal-Sebub”, *BHH I*, 175-176.
- Kitchen K. A., „Exodus, the”, *ABD*.
- Klein R. W., „Chronicles, Book of 1-2”, *ABD*.
- Kraft C. F., „Judges, Book of”, *IDB 2*, 1013-1023.
- Kuemmerlin-McLean J. K., „Demons (OT)”, *ABD*.
- Levine B. A., „Leviticus, Book of”, *ABD*.

- Lewis T. J., „Beelzebul”, *ABD*.
- Lewis T. J., „First-Born of Death”, *DDD* 627-634.
- Lundbom J. R., „Jeremiah, Book of”, *ABD*.
- Maier III W. A., „Baal-Zebub”, *ABD*.
- Malul M., „Terror of the Night”, *DDD* 1603-1608.
- Mayer G., „*deber*”, *TWAT II*, 133-135.
- McKenzie S. L., „Deuteronomistic History”, *ABD*.
- Meier S. A., „Angel of Yahweh”, *DDD* 96-108.
- Meier S. A., „Destroyer”, *DDD* 456-463.
- Mendenhall G. E., Herion G. A., „Covenant”, *ABD*.
- Mihelic J. L., Wright G. E., „Plagues in Exodus”, *IDB* 3, 822-824.
- Millar W. R., „Isaiah 24-27 (Little Apocalypse)”, *ABD*.
- Moore C. A., „Tobit, Book of”, *ABD*.
- Mulder M. J., „*ba'al*”, *TWAT I*, 706-727.
- Mulder M. J., „*rešef*”, *TWAT VII*, 684-690.
- Müller H.-P., „*pāḥad*”, *TWAT VI*, 552-562.
- Newsom C. A., „Angels. Old Testament”, *ABD*.
- Nielsen K., „*šāṭān*”, *TWAT VII*, 745-751.
- del Olmo Lete G., „Deber”, *DDD* 438-439.
- del Olmo Lete G., Sanmartín J., *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, vol. 1-2, (Handbook of Oriental Studies. Section 1: The Near and Middle East 67), Leiden 2003.
- Petersen D. L., „Zechariach 9-14”, *ABD*.
- Pope M. H., Röllig W., „Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier”, w: *Wörterbuch der Mythologie*, Bd. 1, ed. H. W. Haussig, Stuttgart 1965, 217-312.
- von Rad G., „Deuteronomy”, *IDB* 1, 831-838.
- Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Bd. 1-, ed. E. Ebeling, B. Meissner et al., Berlin 1932-.
- Reddish M. G., „Gog and Magog”, *ABD*.
- Ribichini S., „Eshmun”, *DDD* 583-587.
- Riley G. J., „Midday Demon”, *DDD* 1072-1073.
- Rüterswörden U., „Horon”, *DDD* 805-808.
- Rüterswörden U., „King of Terrors”, *DDD* 908-911.
- Seitz Ch. R., „First Isaiah”, *ABD*.
- von Soden W., *Akkadisches Handwörterbuch*, Bd. I-III, Wiesbaden 1958-1981.
- Spronk K., „Baal of Peor”, *DDD* 279-281.
- Sun H. T. C., „Holiness Code”, *ABD*.
- Sussman M., „Sickness and Disease”, *ABD*.
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I-X, ed. G. J. Botterweck, H. Ringren, Stuttgart 1973-2000.
- van der Toorn K., „Ordeal”, *ABD*.
- Weinfeld M., „Deuteronomy, Book of”, *ABD*.
- Wright D. P., „Azazel”, *ABD*.
- Wright D. P., „Day of Atonement”, *ABD*.

- Wright G. E., „Exodus, Book of”, *IDB* 2, 188-197.  
 Wyatt N., „Qeteb”, *DDD* 1269-1272.  
 Xella P., „Resheph”, *DDD* 1324-1330.  
 Zorell F., *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1964.

### 3. Opracowania i inne źródła

- Ahlström G. W., *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*, Leiden 1982.  
 Aitken W. E. M., „Beelzebul”, *JBL* 31 (1912), 34-53.  
 Albright W. F., *Archeology and the Religion of Israel*, Garden City 1968<sup>5</sup>.  
 Albright W. F., „The Canaanite God Haurôn (Hôrôn)”, *The American Journal of Semitic Languages* 53 (1936), 1-12.  
 Albright W. F., „Mesopotamian Elements in Canaanite Eschatology”, w: *Oriental Studies Published in Commemoration of the Fortieth Anniversary (1883-1923) of Paul Haupt as Director of the Oriental Seminary of the John Hopkins University*, ed. C. Adler, A. Ember, Baltimore 1926, 143-154.  
 Albright W. F., „Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom”, w: *Wisdom in Ancient Near East*, ed. M. Noth, D. W. Thomas, (VTS 3), Leiden 1955, 1-15.  
 Albright W. F., „Two Letters from Ugarit (Ras Shamrah)”, *BASOR* 82 (1941), 43-49.  
 Albright W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, London 1968.  
 Albright W. F., „Zabûl Yam and Thâpiṭ Nahar in the Combat between Baal and the Sea”, *JPOS* 16 (1936), 17-20.  
 Allen L. C., *Ezekiel 20-48*, (WBC 29), electronic edition, Dallas 1990.  
 Allen L. C., *Psalms 101-150*, (WBC 21), electronic edition, Dallas 1983.  
 Amadasi Guzzo M. G., Archi A., „La bilingue fenicio-ittita geroglifica di Karatepe”, *Vicino Oriente* 15 (1980), 85-101.  
 Amadasi Guzzo M. G., Karageorghis V., *Fouilles de Kition – III. Inscriptions phéniciennes*, Nicosia 1977.  
 Amiet P., „Observations sur les ‘Tablettes magiques’ d’Arslan Tash”, *Aula Orientalis* 1 (1983), 109.  
*The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton 1969<sup>3</sup>.  
*The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton 1969<sup>3</sup>.  
 Andersen J. G., „Leprosy in Translation of the Bible”, *TBT* 31 (1980), 207-212.  
 Anderson A. A., *Psalms I-II*, (The New Century Bible Commentary), London 1972.  
 Anderson A. A., *2 Samuel*, (WBC 11), electronic edition, Waco 1989.  
*Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa 2000<sup>2</sup>.

- The Archeology of Ancient Israel*, ed. A. Ben-Tor, New Heaven–London 1992.
- Astour M. C., „The Nether World and its Denizens at Ugarit”, w: *Death in Mesopotamia*, 227-238.
- Avalos H., *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, (HSM 54), Atlanta 1995.
- Avigad N., *Corpus of West Semitic Stamp Seals revised and completed by B. Sass*, Jerusalem 1997.
- Barkay G., „The Iron Age II-III”, w: *The Archeology of Ancient Israel*, ed. A. Ben-Tor, New Heaven–London 1992, 302-373.
- Barker M., „Hezekiah’s Boil”, *JSOT* 95 (2001), 31-42.
- Barré M. L., „<sup>d</sup>LAMMA and Rešep at Ugarit: The Hittite Connection”, *JAOS* 98 (1978), 465-467.
- Baumgärtel F., „Zur Liturgie in der ‘Sektenrolle’ vom Toten Meer”, *ZAW* 65 (1953), 263-265.
- Beckman G., „The Pantheon of Emar”, w: *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. P. Taracha, Warszawa 2002.
- Beuken W. A. M., *Isaiah II, vol. 2: Isaiah 28-39*, (HCOT), Leuven 2000.
- Biggs R. D., „Medicine in Ancient Mesopotamia”, *History of Science* 8 (1969), 94-105.
- Biggs R. D., „Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia”, w: *CANE*, 1911-1924.
- The Book of Job*, ed. W. A. M. Beuken, Leuven 1994.
- Boling R. G., *Judges*, (AB 6A), Garden City 1975.
- Bonnet H., *Die Waffen der Völker des alten Orients*, Leipzig 1977<sup>2</sup>.
- Borger R., „Anath – Bethel”, *VT* 7 (1957), 102-104.
- Borowski W., *Psalm. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983.
- Braun R., *1 Chronicles*, (WBC 14), electronic edition, Waco 1986.
- Bright J., *Historia Izraela*, Warszawa 1994.
- Bright J., *Jeremiah*, (AB 21), Garden City 1965.
- Bron F., *Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe*, (École pratique des Hautes études 2: Hautes études orientales 11), Genève–Paris 1979.
- Broome E. C., „Ezekiel’s Abnormal Personality”, *JBL* 65 (1946), 277-292.
- Broshi M., „Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh”, *IEJ* 24 (1974), 21-26.
- Brown M. L., *Israel’s Divine Healer*, (Studies in Old Testament Biblical Theology), Carlisle 1995.
- Brown M. L., „Was there a West Semitic Asklepios?”, *UF* 30 (1998), 133-154.
- Browne S. R., „Leprosy in the Bible”, w: *Medicine and the Bible*, ed. B. Palmer, Exeter 1986, 101-125.
- Buchanan B., *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum*, vol. 1: *Cylinder Seals*, Oxford 1966.
- Budd Ph. J., *Numbers*, (WBC 5), electronic edition, Dallas 1984.
- Burkert W., *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge 1992.

- Burns J. B., „The Identity of Death's First-born”, *VT* 37 (1987), 362-364.
- Burns J. B., „The Mythological Background to Job 18,5-21”, *Bibbia e Oriente* 33 (1991), 129-140.
- Burns J. B., „The Mythology of Death in the Old Testament”, *SJOT* 26 (1973), 327-340.
- Burns J. B., „Namtaru and Nergal-Down but not Out: A Reply to Nicolas Wyatt”, *VT* 43 (1993), 1-9.
- Butler S. A. L., *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*, (AOAT 258), Münster 1998.
- Butler T. C., *Joshua*, (WBC 7), electronic edition, Dallas 1984.
- Caesar L. O., „Job: Another New Thesis”, *VT* 49 (1999), 435-447.
- Campbell A. F., *The Ark Narrative (1 Sm 4-6; 2 Sm 6). A Form-Critical and Tradition-Historical Study*, (SBL.DS 16), Missoula 1975.
- Campbell A. F., „Psalm 78: A Contribution to the Theology of Tenth Century Israel”, *CBQ* 41 (1979), 51-79.
- Campbell A. F., „Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative”, *JBL* 98 (1979), 31-43.
- Caplice R., „Namburbi Texts in the British Museum I-V”, *Orientalia* 34 (1965), 105-131; 36 (1967), 1-38; 273-298; 39 (1970), 111-151; 40 (1971), 133-183.
- Caquot A., „Le dieu Horon: bilan critique et données nouvelles”, *Revue de l'Histoire des Religions* 199 (1982), 243-244.
- Caquot A., „Sur quelques démons de l'Ancien Testament: Resheph, Qeṭeb, Deber”, *Semitica* 6 (1956), 53-68.
- Caquot A., Masson O., „Deux inscriptions phéniciennes de Chypre”, *Syria* 45 (1968), 295-321.
- Caquot A., Sznycer M., Herdner A., *Textes ougaritiques. I. Mythes et légendes*, (Littératures anciennes du Proche-Orient 7), Paris 1974.
- Caquot A., de Tarragon J.-M., Cunchillos J.-L., *Textes ougaritiques. II. Textes religieux et rituels; Correspondance*, (Littératures anciennes du Proche-Orient 14), Paris 1989.
- Carmichael C., *Law, Legend and Incest in the Bible: Leviticus 18-20*, Ithaca 1997.
- Carmichael C., „The Origin of the Scapegoat Ritual”, *VT* 50 (2000), 167-182.
- Ceresko A. R., *Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic*, (Biblica et Orientalia 36), Rome 1980.
- Christensen D. L., *Deuteronomy 1-11*, (WBC 6a), electronic edition, Dallas 1991.
- Cinal S., *Ba'al z Ugarit a inni bogowie burzy starożytniej Syrii i Palestyny*, Kraków 1997.
- Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 1-4, ed. J. M. Sasson, New York 1995.
- Clementis Alexandrini Protrepticus*, ed. M. Marcovich, (Supplements to Vigiliae Christianae 34), Leiden–New York–Köln 1995.
- Clines D. J. A., *Job 1-20*, (Word Biblical Commentary 17), Dallas 1983.
- Cogan Mordechai, „A Lamashtu Plaque from the Judean Shephelah”, *IEJ* 45 (1995), 155-161.
- Cogan Mordechai, Tadmor H., *II Kings*, (AB 11), Garden City 1988.

- Cogan Morton, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, (SBL.MS 19), Missoula 1974.
- Collon D., *Ancient Near Eastern Art*, London 1995.
- Collon D., *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum, vol. III: Cylinder Seals: Isin – Larsa and Old Babylonian Periods*, London 1986.
- Collon D., *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*, London 1987.
- Conrad D., „Der Gott Reschef“, *ZAW* 83 (1971), 157-183.
- Conrad L. J., „The Biblical Tradition for the Plague of the Philistines“, *JAOS* 104 (1984), 281-287.
- The Context of Scripture, vol. 1: Canonical Compositions of the Biblical World, vol. 2: Monumental Inscriptions from the Biblical World, vol. 3: Archival Documents from the Biblical World*, ed. W. W. Hallo, J. L. Younger Jr., Leiden 1997-2002.
- Cornelius I., *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c. 1500-1000 B.C.E.)*, (OBO 140), Freiburg-Göttingen 1994.
- Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Vol. 1: The Hieroglyphic Luwian Inscriptions of the Iron Age*, ed. J. D. Hawkins, *Vol. 2: Karatepe-Aslantaş. The Inscriptions: Facsimile Edition*, ed. H. Çambel with a contribution by W. Röllig and tables by J. D. Hawkins, (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft 8.1-2), Berlin-New York 1999-2000.
- Couroyer B., „L'arc d'airain“, *RB* 72 (1965), 508-514.
- Craigie P. C., *Psalms 1-50*, (WBC 19), electronic edition, Waco 1983.
- Craigie P. C., Kelley P. H., Drinkard J. F. Jr., *Jeremiah 1-25*, (WBC 26), electronic edition, Dallas 1991.
- Cunchillos J.-L., „Correspondance“, w: A. Caquot, J.-M. de Tarragon, J.-L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques. II. Textes religieux et rituels; Correspondance*, Paris 1989, 239-421.
- Cunningham G., *'Deliver Me From Evil': Mesopotamian Incantations 2500-1500 B.C.*, (Studia Pohl: Series Maior 17), Rome 1997.
- Dahood M., „Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine“, w: *Le antiche divinità semitiche*, ed. S. Moscati, (Studi Semitici 1), Roma 1958, 65-94.
- Dahood M., „Ebla, Ugarit, and the Bible“, w: G. Pettinato, *The Archives of Ebla: An Empire Inscribed in Clay. With an Afterword by Mitchell Dahood*, Garden City 1981, 271-321.
- Dahood M., *Psalms I-III*, (AB 16-17a), Garden City 1965-1970.
- Dalley S., „Near Eastern Patron Deities of Mining and Smelting in the Late Bronze and Early Iron Ages“, *Report of the Department of Antiquities, Cyprus* (1987), 61-66.
- Day J., *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, (University of Cambridge Oriental Publications 41), Cambridge 1989.
- Day J., „New Light on the Mythological Background of the Allusion to Resheph in Habakuk III 5“, *VT* 29 (1979), 353-355.
- Day J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, (JSOT.SS 265), Sheffield 2002.
- Day P. L., *An Adversary in Heaven; Satan in the Hebrew Bible*, (HSM 43), Atlanta 1988.

- Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI<sup>e</sup> Rencontre assyriologique internationale*, (Mesopotamia 8), ed. B. Alster, Copenhagen 1980.
- Deiana G., „L'evoluzione della figura del demonio nell'Antico Testamento”, w: *Angeli e Demoni nella Bibbia*, ed. G. Bortone, (Studio Biblico Teologico Aquilano 18), L'Aquila 1998, 117-142.
- Delaporte L., *Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental*, vol. 1-2, Paris 1920-23.
- Delekat L., „Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählung”, w: *Das Ferne und Nahe Wort*, ed. F. Maas, (BZAW 105), Berlin 1967, 26-36.
- DeVries S. J., *1 Kings*, (WBC 12), electronic edition, Waco 1985.
- Dietrich M., Loretz O., „Die Ba'al-Titel *b'l arš* und *aliy qrdm*”, *UF* 12 (1980), 391-393.
- Dietrich M., Loretz O., *Mantik in Ugarit: Keilalphabetische Texte der Opferschau, Omensammlungen, Nekromantie*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 3), Münster 1990.
- Dietrich M., Loretz O., *Word-List of the Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places. (KTU: second, enlarged edition)*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 12), Münster 1996.
- Dietrich M., Loretz O., Sanmartin J., *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, (AOAT 24), Neukirchen-Vluyn 1976.
- van Dijk J., „The Authenticity of the Arslan Tash Amulets”, *Iraq* 54 (1992), 65-68.
- van Dijk J., „The Canaanite God Hauron and His Cult in Egypt”, *Göttinger Miszellen* 107 (1989), 59-68.
- Donner H., Röellig W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Bd. 1-3, Wiesbaden 1971-1976<sup>3</sup>.
- Douglas M., *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966.
- Driver G. R., „The Plague of the Philistines (1 Samuel V 6 - VI 16)”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1950, 50-52.
- Driver G. R., „Three Technical Terms in the Pentateuch”, *JSS* 1 (1956), 97-105.
- Duhm H., *Die bösen Geister im Alten Testament*, Tübingen-Leipzig 1904.
- Durham J. I., *Exodus*, (WBC 3), electronic edition, Waco 1987.
- Ebach J. H., „PGR = (Toten)-Opfer?“, *UF* 3 (1971), 365-368.
- Ebeling E., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Bd. I-II, (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 28; 34), Leipzig 1915-1923.
- Ebstein W., *Die Medizin im Alten Testament*, Göttingen 1901.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Łódź 1993<sup>2</sup>.
- Elliger K., *Leviticus*, (HAT 1/4), Tübingen 1966.
- Epos o Gilgameszu*, tł. K. Lyczkowska, P. Puchta, M. Kapeluś, (Antologia Literatury Mezopotamskiej), Warszawa 2003.
- Eposy sumeryjskie*, tł. K. Szarzyńska, (Antologia Literatury Mezopotamskiej), Warszawa 2003.
- Eynikel E., *The Reform of King Josiah & the Composition of the Deuteronomistic History*, (Oudtestamentische Studien 33), Leiden 1996.

- Farber W., *Beschwörungsrituale an Istar und Dumuzi*, (Akademie der Wissenschaften und der Literatur 30), Wiesbaden 1977.
- Farber W., *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*, (Mesopotamian Civilization 2), Winona Lake 1989.
- Feinberg Ch. L., „The Scapegoat of Leviticus Sixteen”, *Bibliotheca Sacra* 115 (1958), 320-333.
- Fensham F., „A Possible Explanation of the Name Baal-Zebub of Ekron”, *ZAW* 79 (1967), 361-364.
- Finkel I. L., *Zarys historii medycyny starożytnej Mezopotamii*, Poznań 1997.
- Fohrer G., *Geschichte des Israelitische Religion*, Berlin 1968.
- Foster B. R., *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, vol. 1-2, Bethesda 1993<sup>1</sup>.
- Fowler J. D., *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study*, (JSOT SS 49), Sheffield 1988.
- de Fraine J., „Le ‘demon du midi’ (Ps 91,6)”, *Biblica* 40 (1959), 372-383.
- Frankena R., „The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy”, *Oudtestamentische studien* 14 (1965), 122-154.
- Frankfort H., *The Art and Architecture of Ancient Orient*, London 1977<sup>4</sup>.
- Frankfort H., *Cylinder Seals: A Documentary Essays on the Art and Religion of the Ancient Near East*, London 1965<sup>2</sup>.
- Frazer J. G., *Złota gałąź*, Warszawa 1965<sup>2</sup>.
- Frothingham A. L., „Babylonian Origin of Hermes the Snake-God, and the Caduceus”, *American Journal of Archeology* 20 (1916), 175-211.
- Fulco W. J., *The Canaanite God Rešep*, New Heaven 1976.
- Fuss W., „II Samuel 24”, *ZAW* 74 (1962), 145-164.
- Garbini G., *History and Ideology in Ancient Israel*, London–New York 1988.
- Garbini G., „RŠP SPRM”, *Rivista di Studi Fenici* 20 (1992), 93-94.
- Garbini G., „Le Serpent d’Airain et Moïse”, *ZAW* 100 (1988), 264-267.
- Gaston L., „Beelzebul”, *TZ* 18 (1962), 247-255.
- Geller M. J., „Eight Incantation Bowls”, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 17 (1986), 101-117.
- Geller M. J., *Forerunners to Uduĝ-Hul: Sumerian Exorcistic Incantation*, (Freiburger Altorientalische Studien 12), Stuttgart 1985.
- Geller M. J., recenzja: P. Herrero, *La thérapeutique mésopotamienne*, Paris 1984, *BO* 43 (1986), 738-744.
- George A. R., *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, vol. 1-2, Oxford 2003.
- Gese H., Höfner M., Rudolph K., *Die Religionen Alt-syriens, Altarabiens und der Mandäer*, (Die Religionen der Menschheit Bd. 10, Tl. 2), Stuttgart 1970.
- Gibson J. C. L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol. 1-3, Oxford 1971-1982.
- Ginzberg L., *The Legends of the Jew*, vol. 1-7, Philadelphia 1967.
- Gołębiewski M., „Prorocy mniejsi”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stacho-wiak, Poznań 1990, 314-344.

- Gonen R., „The Late Bronze Age”, w: *The Archeology of Ancient Israel*, ed. A. Ben-Tor, New Heaven–London 1992, 221-257.
- Good E. M., „The Barberini Greek Version of Habakkuk III”, *VT* 9 (1959), 9-30.
- Gordis R., *The Book of God and Man*, Chicago–London 1965.
- Gordon C. H., *Ugaritic Textbook*, (AO 38), Roma 1965.
- Görg M., „Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus”, *BN* 33 (1986), 10-16.
- Grabbe L.L., „The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation”, *JSJ* 18 (1987), 152-167.
- Graves R., Patai R., *Mity hebrajskie*, Warszawa 1993.
- Gray J., *I & II Kings*, (OTL), London 1970<sup>2</sup>.
- Gray J., „The Canaanite God Horon”, *JNES* 8 (1949), 27-34.
- Greenberg M., *Ezekiel 1-20*, (AB 22), Garden City 1983.
- Grelot P., „HOFŠĪ (Ps LXXXVIII:6)”, *VT* 14 (1964), 256-263.
- Gressmann H., *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin–Leipzig 1927<sup>2</sup>.
- Grmek M. D., *Historia chorób u zarania cywilizacji zachodniej*, Warszawa 2002.
- Grondahl F., *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, (Studia Pohl 1), Rom 1967.
- Gunkel H., *Die Psalmen*, (Handkommentar zum Alten Testament), Göttingen 1968<sup>5</sup>.
- Guyard S., „Remarques sur le mot assyrien *zabal* et sur l'expression biblique *bet zeboul*”, *Journal asiatique* 7eme Série (1978), 220-225.
- Haag E., „Psalm 88”, w: *Freude an der Weisung des Herrn: Beiträge zur Theologie der Psalmen*, ed. E. Haag, F.-L. Hossfeld, Stuttgart 1986, 149-170.
- Haag H., „Satan im Alten Testament”, w: *Teufelsglaube*, ed. H. Haag, Tübingen 1974, 192-217.
- Haas V., Bawanypeck D., *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, vol. I-II, Berlin–New York 2003.
- Habel N. C., *The Book of Job. A Commentary*, London 1985.
- Hackett J. A., *The Balaam Text from Deir 'Allā*, (HSM 31), Chicago 1984
- Halder A., *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*, Uppsala–Leipzig 1950.
- Hallo W. W., „Lamentation and Preyers in Sumer and Akad”, w: *CANE*, 1871-1881.
- Handy L. K., „Hezekiah's Unlikely Reform”, *ZAW* 100 (1988), 111-115.
- Handy L. K., „Historical Probability and the Narrative of Josiah's Reform in 2 Kings”, w: *The Pritcher is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, ed. S. W. Holmoway, L. K. Handy, (JSOT SS 190), Sheffield 1995, 252-275.
- Hartley J. E., *The Book of Job*, (NICOT), Grand Rapids 1988.
- Hartley J. E., *Leviticus*, (WBC 4), electronic edition, Dallas 1992.
- Healey J. F., „The Akkadian 'Pantheon' List from Ugarit”, *SEL* 2 (1985), 115-125.
- Healey J. F., „The Sun Deity and the Underworld, Mesopotamia and Ugarit”, w: *Death in Mesopotamia*, 239-242.
- Heeßel N. P., *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, (AOAT 43), Münster 2000.
- Heider G. C., *The Cult of Molek: A Reassessment*, (JSOT SS 43), Sheffield 1985.
- Herodot, *Dzieje*, tl. S. Hammer, Warszawa 1954.
- Hertzberg H. W., *I & II Samuel*, (OTL), London 1986.

- Hiebert Th., *God of My Victory. The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, (HSM 38), Atlanta 1986.
- Hillers C. D., *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, (Biblica et Orientalia 16), Rome 1964.
- Hobbs T. R., *2 Kings*, (WBC 13), electronic edition, Waco 1985.
- Hoffman D., *Das Buch Leviticus*, Bd. 1-2, Berlin 1905-1906.
- Hoffmann Y., „Ancient Near Eastern Literary Conventions and the Restoration of the Book of Job”, *ZAW* 103 (1991), 399-411.
- Hoffmann Y., „The Relation Between the Prologue and the Speech-Cycles in Job. A Reconsideration”, *VT* 31 (1981), 160-170.
- Holladay W. L., „Plausible Circumstances for the Prophecy of Habakkuk”, *JBL* 120 (2001), 123-130.
- Homerski Józef, *Księga Ezechiela*, (BL), Lublin 1998.
- Homerski Józef, „Księga Zachariasza”, w: *Księgi proroków mniejszych II*, Poznań 1968, 237-459.
- Homerski Józef, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, (BL), Lublin 2001.
- Hooke S. H., „The Theory and Practice of Substitution”, *VT* 2 (1952), 2-17.
- Horst F., *Hiob 1, 1-19, 29*, (BK XVI/1), Neukirchen 1968.
- Hort G., „The Plagues of Egypt”, *ZAW* 69 (1958), 48-59.
- Hulse E. V., „The Nature of Biblical ‘Leprosy’ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible”, *PEQ* 107 (1975), 87-105.
- Hurvitz A., „The Date of the Prose-Tale of Job Linguistically Reconsidered”, *HTR* 67 (1974), 17-34.
- Hurvitz A., *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem*, Paris 1982.
- Irwin W. A., „Job’s Redeemer”, *JBL* 81 (1962), 217-229.
- Isbel C. D., *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*, (SBL. DS 17), Missoula 1975.
- Iwry S., „New Evidence for Belomancy in Ancient Palestine and Phoenicia”, *JAOS* 81 (1961), 27-34.
- Izre’el S., „Arsuf: The Semitic Name of Apollonia”, w: *Apollonia – Arsuf. Final Report of the Excavations*, vol. I: *The Persian and Hellenistic Periods*, ed. I. Roll, O. Tal, (Tel Aviv University. Sonia and Marco Nadler Institute of Archeology. Monograph Series 16), Jerusalem 1999, 63-75.
- Jacobsen Th., *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translations*, New Heaven 1987.
- Jakubiec Cz., *Księga Hioba*, Poznań–Warszawa 1974.
- Janowski B., Wilhelm G., „Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel – Ritus Lev 16,10.21f”, w: *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, ed. B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm, (OBO 129), Fribourg–Göttingen 1993, 106-169.
- Japhet S., *I & II Chronicles*, (OTL), London 1993.
- Jaspers K., „Der Prophet Ezechiel. Eine pathologische Studie”, w: *Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten. Festschrift für K. Schneider*, Heidelberg 1947, 77-85.

- Johnston Ph., „The Underworld and the Dead in the Old Testament”, *Tyndalle Bulletin* 45 (1994), 415-419.
- Johnstone W., *1 & 2 Chronicles*, vol. 1-2, (JSOT SS 253-254), Sheffield 1997.
- Joines K. R., *Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archeological, and Literary Studies*, Haddonfield 1974.
- Joüon P., Muraoka T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, vol. 1-2, Rome 1991.
- Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, tł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań 1979<sup>2</sup>.
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tł. J. Radożycki, Poznań 1984.
- Kapelrud A. S., *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen 1952.
- Kaiser O., *Isaiah 13-39: A Commentary*, (OTL), London 1980<sup>2</sup>.
- Kaufman S. A., *The Akkadian Influences on Aramaic*, Chicago 1974.
- Keel O., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, (Questiones Disputatae 134), Freiburg 1995.
- Keel O., *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, (Stuttgarter Bibelstudien 84/85), Stuttgart 1977.
- Keel O., „Die Jaspis-Skarabäen-Gruppe. Eine vorderasiatische Skarabäen-werkstatt des 17. Jahrhunderts v. Chr.”, w: O. Keel, H. Keel-Leu, S. Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel*, Bd. II, (OBO 88), Freiburg–Göttingen 1989, 213-242.
- Keel O., *Das Recht der Bilder gesehen zu werden*, (OBO 122), Freiburg–Göttingen 1992.
- Keel O., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen*, Göttingen 1996.
- Keel O., Shuval M., Uehlinger C., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel*, Bd. 3, (OBO 100), Freiburg 1990.
- Keown G. L., Scalise P. J., Smothers Th. G., *Jeremiah 26-52*, electronic edition, (WBC 27), Dallas 1995
- Kilian R., *Literarkritische und Formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, (Bonner biblische Beiträge 19), Bonn 1963.
- Kinnier-Wilson J. V., „Leprosy in Ancient Mesopotamia”, *RA* 60 (1966), 47-58.
- Kinnier-Wilson J. V., „Medicine in the Land and Times of the Old Testament”, w: *Studies in the Period of David and Salomon. Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December 1979*, ed. T. Ishida, Winona Lake 1982, 337-365.
- Kiuchi N., „A Paradox of the Skin Disease”, *ZAW* 113 (2001), 505-514.
- Klein R.W., *1 Samuel*, (WBC 10), electronic edition, Dallas 1983.
- Klemens Aleksandryjski, *Zachęta do Greków*, tł. J. Sołowianiuk, w: *Apologie*, red. E. Stanula, (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 44), Warszawa 1988, 99-201.
- Klingbeil M., *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, (OBO 169), Fribourg–Göttingen 1999.
- Köcher F., *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Bd. 1-6, Berlin 1963-1980.

- Kościelniak K., *Złe duchy w Biblii i Koranie*, Kraków 1999.
- Kramer S. N., *Gilgamesh and the Huluppu-Tree: A Reconstructed Sumerian Text*, (Assyriological Studies 10), Chicago 1938.
- Kraus H.-J., *Klagelieder (Threni)*, (BK XX), Neukirchen-Vluyn 1960.
- Kraus H.-J., *Psalmen*, Bd. I - II, (BK XV/1-2), Neukirchen-Vluyn 1960.
- Kümmel H. M., „Ersatzkönig und Sündenbock”, *ZAW* 80 (1968), 289-318.
- Kümmel H. M., *Ersatzrituale für den hethitischen König*, (Studien zu den Boğazköy-Texten 3), Wiesbaden 1967.
- Labat R., *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, vol. 1-2, (Collection de travaux de l'Académie internationale d'histoire des sciences 7), Paris 1951.
- Labuschagne C. J., „The Setting of Song of Moses in Deuteronomy”, w: *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans*, ed. M. Vervenne, J. Lust, (BETL 133), Leuven 1997, 111-129.
- Labuschagne C. J., „The Song of Moses: Its Framework and Structure”, w: *De Fructu Oris Sui. Essays in Honour of Adrianus van Selms*, ed. I. H. Eybers, F. C. Fenshaw, C. J. Labuschagne, W. C. van Wyk, A. H. van Zyl, (Pretoria Oriental Series 9), Leiden 1971, 85-98.
- Lambert W. G., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960.
- Lambert W. G., „DINGIR.ŠÁ.DIB.BA Incantations”, *JNES* 33 (1974), 267-322.
- Lambert W. G., „The Gula Hymn of Bullutsa-rabi”, *Orientalia* 36 (1967), 105-132.
- Lambert W. G., „Studies on Nergal”, *BO* 30 (1973), 355-363.
- Lambert W. G., „The Theology of Death”, w: *Death in Mesopotamia*, 53-66.
- Lambert W. G., Millard A. R., *Atra-Ḫasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.
- Landsberger B., *A Reconstruction of Sumerian and Akkadian Lexical List*, (MSL XII), Rome 1969.
- Landsberger B., *The Series ḪAR-ra = ḫubullu*, (MSL IX), Rome 1967.
- Langkammer H., *Pierwsza i Druga Księga Kronik*, (BL), Lublin 2001.
- Laroche E., *Glossaire de la langue hourrite*, vol. 1, Paris 1978.
- Laroche E., *Les noms des Hittites*, Paris 1966.
- Lemański J., *Pięćoksiąg dzisiaj*, (Studia Biblica 4), Kielce 2002.
- Lemche N. P., *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*, (The Biblical Seminar 5), Sheffield 1988.
- Lévesque J., „La datation du livre de Job”, w: *Congress Volume. Vienna 1980*, ed. J. A. Emerton, (VTS 32), Leiden 1981, 206-219.
- Levine B. A., „The Epilogue to the Holiness Code: A Priestly Statement on the Destiny of Israel”, w: *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, ed. J. Neusner et al., Philadelphia 1987, 9-34.
- Levine B. A., de Tarragon J.-M., „The King Proclaims the Day: Ugaritic Rites for the Vintage (KTU 1.41/1.87)”, *RB* 100 (1993), 76-115.
- Levine B. A., de Tarragon J.-M., „‘Shaphshu Cries Out in Heaven’: Dealing with Snake-Bites at Ugarit”, *RB* 95 (1988), 481-518.
- Lewis T. J., *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta 1989.

- de Liagre Böhl F. M. Th., „Hymn an Nergal, denn Gott der Unterwelt”, *BO* 6 (1949), 165-170.
- Lindström F., *God and the Origin of Evil. A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*, (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 21), Lund 1983.
- Lipiński E., „Apladad”, *Orientalia* 45 (1976), 53-74.
- Lipiński E., *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture, Religion*, (OLA 100), Leuven 2000.
- Lipiński E., *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, (OLA 64, Studia Phoenicia XIV) Leuven 1995.
- Lipiński E., „Eshmun, 'Healer'”, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 23 (1973), 161-183.
- Lipiński E., „The God 'Arqū-Rashap in the Samalian Hadad Inscription”, w: *Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition*, ed. M. Sokoloff, Ramat-Gan 1983, 15-21.
- Lipiński E., „«Leadership». The Roots *DBR* and *NGD* in Aramaic”, w: *Und Mose schrieb dieses Lied auf. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen*, ed. M. Dietrich, I. Kottsieper, (AOAT 250), Münster 1998, 501-514.
- Lipiński E., „Resheph Amyklos”, w: *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, ed. E. Lipiński, (OLA 22, Studia Phoenicia V), Leuven 1987, 87-99.
- Lipiński E., „R<sup>c</sup>šāfīm : From Gods to Birds of Prey”, w: *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Hans-Peter Müller zum 65. Geburtstag*, ed. A. Lange, H. Lichtenberger, D. Römheld, (BZAW 278), Berlin–New York 1999, 255-259.
- Lipiński E., *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastic II*, (OLA 57), Leuven 1994.
- Lipiński E., *Szkice z dziejów aramejskich*, Poznań 2000.
- Lipiński E., „Les 'Voyantes des Rois' en Prov. XXXI 3”, *VT* 23 (1973), 246.
- Litke R. L., *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-List, AN: <sup>d</sup>A-nu-um and AN: Anu šá amēli*, (Texts from the Babylonian Collection 3), New Heaven 1998.
- Loretz O., *Die Psalmen, Bd. 1-2, Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolo-metrie und Textologie der Psalmen*, (AOAT 207/1-2), Neukirchen–Vluyn 1979.
- Lohfink N., „'Ich bin Jahwe, dein Arzt' (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15, 25b. 26)”, w: *Ich Will Euer Gott Werden Beispiele Biblischen Redens von Gott*, ed. N. Lohfink et al., (Stuttgarter Bibelstudien 100), Stuttgart 1981, 11-73.
- Loud G., *The Megiddo Ivories*, (OIP 52), Chicago 1939.
- Łach J., *Księgi Samuela*, Poznań–Warszawa 1973.
- Łach S., *Księga Kapłańska*, Poznań–Warszawa 1970.
- Łach S., *Księga Liczb*, Poznań 1970.
- Łach S., *Księga Powtórzonego Prawa*, Poznań–Warszawa 1971.
- Łach S., *Księga Psalmów*, Poznań 1990.
- Łach S., *Księga Rodzaju*, Poznań 1962.

- Łach S., *Księga Wyjścia*, Poznań 1964.
- Łyczkowska K., *Babilońska literatura mądrości*, Warszawa 1998.
- Łyczkowska K., *Babilońskie zaklęcia magiczne*, Warszawa 1995.
- MacKay J. W., *Religion in Judah under the Assyrians 732-609 B.C.*, (Studies in Biblical Theology II, 26), London 1973.
- Maly E. H., „Genesis 12,10-20; 20,1-18; 26,7-11 and the Pentateuchal Question”, *CBQ* 18 (1956), 255-262.
- Maniaczyk J., *Traktat sukcesyjny Asarhaddona króla Asyrii (681-669 p.n.e)*, (Źródła do historii starożytnego Bliskiego Wschodu), Poznań 1997<sup>2</sup>.
- Margalit B., *The Matter of “Life” and “Death”. A Study of the Baal-Mot Epic (CTA 4-5-6)*, (AOAT 206), Neukirchen-Vluyn 1980.
- Margulis B., „The Psalm of Habakkuk: A Reconstruction and Interpretation”, *ZAW* 82 (1970), 409-442.
- Marx A., „Genèse 26,1-14A”, w: *Jacob: Commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36 / Ein mehrstimmiger Kommentar zu / a Plural Commentary of Gen. 25-36 : Mélanges offerts à Albert de Pury*, ed. J.-D. Macchi, Th. Römer, Geneva 2001, 22-33.
- Matthiae P., *Ebla. An Empire Rediscovered*, London 1980.
- Matthiae P., „A Hypothesis on the Princely Burial Area of Middle Bronze II at Ebla”, *Archiv Orientalní* 49 (1981), 55-65.
- Matthiae P., „Note sul dio siriano Rešef”, *Oriens Antiquus* 2 (1963), 27-43.
- Matthiae P., „Princely Cemetery and Ancestor Cult at Ebla during Middle Bronze II: A Proposal of Interpretation”, *UF* 11 (1979), 563-569.
- Mazar A., *Archeology of the Land of the Bible. 10000-586 B.C.E.*, (The Anchor Bible Reference Library), New York 1990.
- Mazzini G., „On Meaning of *šalmāwet*. A Discussed Word in the Old Testament”, *SEL* 16 (1999), 79-83.
- McCarter P. K., *I-II Samuel*, (AB 8-9), Garden City 1980-1984.
- McCasland S. V., „The Asklepios Cult in Palestine”, *JBL* 58 (1939), 221-227.
- Meier G., *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, (Archiv für Orientforschung. Beiheft 2), Berlin 1937.
- Meissner B., *Babylonien und Assyrien*, Bd. 1-2, (Kulturgeschichtliche Bibliothek 1/4), Heidelberg 1925.
- Michel W. L., „Death in Job”, *Dialog* 11 (1972), 183-189.
- Miller J. M., Hayes J. H., *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986.
- Miller P. D., Roberts J. J. M., *The Hand of the Lord: A Reassessment of the ‘Ark Narrative’ of I Samuel*, (The John Hopkins Near Eastern Studies), Baltimore 1977.
- Mity akadyskie*, tł. O. Drewnowska-Rymarz, K. Gawlikowska, M. Kapełuś, K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Stolarczyk, (Antologia Literatury Mezopotamskiej), Warszawa 2000.
- Mity sumeryjskie*, tł. K. Szarzyńska, (Antologia Literatury Mezopotamskiej), Warszawa 2000.
- Montgomery J. M., *Aramaic Incantation Text from Nippur*, (Publications of the Babylonian Section 3), Philadelphia 1913.
- de Moor J. C., *The Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden 1987.

- de Moor J. C., „O Death, Where is Thy Sting”, w: *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of P. C. Craigie*, ed. L. Eslinger, G. Taylor, (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 67), Sheffield 1988, 100-107.
- de Moor J. C., „Demons in Canaan”, *EOL* 27 (1981/82), 106-119.
- de Moor J. C., „Poetic Fragments in Deuteronomy”, w: *Studies in Deuteronomy in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, ed. F. García Martínez, A. Hilhorst, J. T. A. G. M. van Ruiten, A. S. van der Woude, (VTS 53), Leiden 1994, 183-196.
- de Moor J. C., *The Rise of Jahwism. The Roots of the Israelite Monotheism*, (BETL 91), Leuven 1997<sup>2</sup>.
- de Moor J. C., *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'alu*, (AOAT 16), Neukirchen-Vluyn 1971.
- de Moor J. C., „Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra I”, *UF* 1 (1969), 167-188.
- de Moor J.C., Spronk K., „More on Demons in Ugarit (KTU 1.82)”, *UF* 16 (1984), 237-250.
- Moore M. S., „Job's Texts of Terror”, *CBQ* 55 (1993), 662-675.
- Moran W. L., *The Amarna Letters edited and translated by...*, Baltimore 1992.
- Movers F. C., *Die Phönizier*, Bonn 1841.
- Muchowski P., *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, (Biblioteka Zwojów 7), Kraków 2000.
- Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego*, (Biblioteka Zwojów 5), Kraków 1996.
- Mulder M. J., *Ba'al in het Oude Testament*, Gravenhage 1962.
- Münnich M., „Azazel – nowe interpretacje”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 55 (2002), 89-108.
- Münnich M., „Przemiany pierwotnych wierzeń dotyczących świata umarłych w Biblii Hebrajskiej na tle wierzeń bliskowschodnich”, *Roczniki Humanistyczne* 51/2 (2003), 5-27.
- Münnich M., „Schemat starożytnej lamentacji bliskowschodniej na przykładzie babilońskiego poematu 'Będę chwalił pana mądrości' oraz 30. rozdziału Księgi Joba”, *ZN KUL* 43 (1999), 3-13.
- Myers J. M., *I-II Chronicles*, (AB 12-13), Garden City 1965.
- Na'aman N., „The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archeological Research”, *ZAW* 107 (1995), 179-195.
- Nakata I., *Deities in the Mari Texts: Complete Inventory of All the Information on the Deities Found in the Published Old Babylonian Texts*, niepublikowana dysertacja doktorska, Columbia University 1974.
- Nigosian S. A., „Linguistic Patterns of Deuteronomy 32”, *VT* 78 (1997), 206-224.
- Nigosian S. A., „The Song of Moses (Dt 32): A Structural Analysis”, *ETHL* 72 (1996), 5-22.
- Norin S., „Die Hand Gottes im Alten Testament”, w: *La Main de Dieu = Die Hand Gottes*, ed. R. Kieffer, J. Bergman, (WUNT 94), Tübingen 1997, 49-63.
- Noth M., *The Deuteronomistic History*, (JSOT SS 15), Sheffield 1981.
- Noth M., *Exodus*, (OTL), Philadelphia 1962.

- Noth M., *Leviticus*, (OTL), London 1981<sup>2</sup>.
- Noth M., *Numbers*, (OTL), London 1968.
- Nougayrol J., „Textes Suméro-Accadiens des archives et bibliothèques privées d'Ugarit”, w: *Ugaritica V*, Paris 1968, 1-446.
- del Olmo Lete G., *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda 1999.
- Oppenheim A. L., *Ancient Mesopotamia. Portrait of the Dead Civilization*, Chicago 1977.
- Ornan T., „The Mesopotamian Influence on West Semitic Inscribed Seals: A Preference for the Depiction of Mortals”, w: *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991*, ed. B. Sass, Ch. Uehlinger, (OBO 125), Fribourg-Göttingen 1993, 52-73.
- Oswalt J. N., *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, (NICOT), Grand Rapids 1986.
- Pardee D., *Ritual and Cult at Ugarit*, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World 10), Atlanta 2002.
- Pardee D., „The Ugaritic *šumma izbu* Text”, *Archiv für Orientforschung* 33 (1986), 117-147.
- Parpola S., *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, (SAA 10), Helsinki 1993.
- Parpola S., Watanabe K., *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oath*, (SAA 2), Helsinki 1988.
- Pauzanasz, *Description of Greece. With an English translation by W. H. S. Jones. In 4 volumes with a companion volume containing maps, plans and indices*, (The Loeb Classical Library Nr. 93, 188, 272, 297, 298), Cambridge 1959-1961.
- Pauzanasz, *Na olimpijskiej bieżni i w boju. Z Pauzanasza Wędrówki po Helladzie*, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1968.
- Pauzanasz, *U stóp boga Apollona. Z Pauzanasza Wędrówki po Helladzie*, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, H. Podbielski, Wrocław 1989.
- Pawłowski Z., „The Reality of Death and the Fact of Prayer: Psalm 88”, *Folia Orientalia* 29 (1992-93), 163-176.
- Peter M., „Księga Aggeusza”, w: *Księgi proroków mniejszych II*, Poznań 1968, 205-235.
- Pettinato G., *The Archives of Ebla: An Empire Inscribed in Clay. With an Afterword by Mitchell Dahood*, Garden City 1981.
- Pettinato G., „Aspetti amministrativi e topografici di Ebla nel III millennio av. Cr. A. Documentazione epigrafica”, *Rivista degli studi orientali* 50 (1976), 1-16.
- Pettinato G., „Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbi-sipis”, *Oriens Antiquus* 18 (1979), 85-215, pl. I-XII.
- Pope M. H., *Job*, (AB 15), Garden City 1974.
- Popko M., *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1982.
- Porada E., *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections, vol. 1: The Collections of the Pierpont Morgan Library*, (Bollingen Series 14), New York 1948.
- Potocki S., „Księgi mądrościowe ST”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 384-489.
- Potocki S., *Rady mądrości*, (Jak rozumieć Pismo święte 5), Lublin 1993.

- Preuß H. D., *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Bd. 2: *Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart–Berlin–Köln 1991.
- Preuss J., *Biblich-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt*, Berlin 1911.
- von Rad G., *Deuteronomy: A Commentary*, (OTL), London 1984.
- von Rad G., *Genesis: A Commentary*, (OTL), London 1985.
- von Rad G., *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1974.
- Reddy M. P., „The Book of Job – A Reconstruction”, *ZAW* 90 (1978), 59-94.
- Reiner E., *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, (Archiv für Orientforschung. Beiheft 11), Graz 1958.
- Répertoire d'épigraphie sémitique*, vol. 1-7, Paris 1900-1936.
- Reventlow H. G., *Das Heiligkeitgesetz: Formgeschichtlich untersucht*, (WMANT 6), Neukirchen 1961.
- Ringgren H., *Israelite Religion*, London 1969.
- Ritter E., „Magical-expert (=ašipu) and physician (=asū): Notes on Two Complementary Profession in Babylonian Medicine”, w: *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday. April 21, 1965*, ed. H. G. Güterbock, Th. Jacobsen, (Assyriological Studies 16), Chicago 1965, 299-321.
- Roaf M., *Wielkie kultury świata. Mezopotamia*, Warszawa 1998.
- Roberts J. J. M., *The Earliest Semitic Pantheon*, Baltimore–London 1972.
- Roberts J. J. M., „Erra–Scorched Earth”, *JCS* 24 (1972), 11-16.
- Roberts J. J. M., „The Hand of Yahweh”, *VT* 21 (1971), 244-251.
- Robertson O. P., *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, (NICOT), Grand Rapids 1990.
- de Roo J. C. R., „Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?”, *Biblica* 81 (2000), 233-241.
- Römer T. C., „Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography: On 'Book-Finding' and Other Literary Strategies”, *ZAW* 109 (1997), 1-12.
- Rost L., *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Stuttgart 1926 (reprint w: *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, 119–253).
- Roth M. T., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World 6), Atlanta 1995<sup>1</sup>.
- Rowley H. H., „Zadok and Nehushtan”, *JBL* 58 (1939), 113-141.
- Rudman D., „The Use of Water Imagery in Description of Sheol”, *ZAW* 113 (2001), 240-244.
- Rudolph W., *Jeremia*, (HAT), Tübingen 1958<sup>2</sup>.
- Saggs H. W. F., *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973.
- Sarna N. N., „Epic Substratum in the Prose of Job”, *JBL* 76 (1957), 13-25.
- Sarna N. N., „The Mithological Background of Job 18”, *JBL* 82 (1963), 315-318.
- Sasson J. M., „Numbers 5 and the <Waters of Judgement>”, *BZ* 16 (1972), 249-251.
- Schärf Kluger R., „Die Gestalt des Satanias im Alten Testament”, w: C. G. Jung, *Symbolik des Geistes. Studien über Psychische Phänomenologie mit einem Beitrag von Dr phil. Riwkah Schärf*, Zürich 1953, 153-319.

- Schicklberger F., *Die Ladeerzählungen des ersten Samuel–Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologie-geschichtliche Untersuchung*, (Forschung zur Bibel 7), Würzburg 1973.
- Schiffman L. H., Swartz M. D., *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah. Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1*, Sheffield 1992.
- Schmidt H., „Ein Psalm im Buche Habakuk“, *ZAW* 62 (1950), 52-63.
- Schmidt W. H., *Exodus*, (BK II/1-2), Neukirchen–Vluyn 1988-.
- Schmidt W. H., „Die Intention der beiden Plagenerzählungen“, w: *Studies in the Book of Exodus*, ed. M. Vervenne, (BETL 126), Leuven 1996, 225-243.
- Schreiner J., *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999.
- Schretter M. K., *Alter Orient und Hellas. Fragen der Beeinflussung griechischen Gedankengutes aus altorientalischen Quellen, dargestellt an den Göttern Nergal, Rescheph, Apollon*, (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 33), Innsbruck 1974.
- Scurlock J. A., „Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought“, w: *CANE*, 1883-1893.
- Segal M. H., „The Religion of Israel before Sinai“, *JQR* 52 (1961), 41-68; 53 (1963), 226-256.
- van Seters J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975.
- van Seters J., *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, (Trajectories 1), Sheffield 1999.
- van Seters J., „The Plagues of Egypt: Ancient Tradition or Literary Invention?“, *ZAW* 98 (1986), 31-39.
- Seybold K., *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen*, (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 99), Stuttgart 1973.
- Seybold K., Müller U. B., *Sickness and Healing*, Nashville 1981.
- Simpson W. K., „New Light on the God Rescheph“, *JAOS* 73 (1953), 86-89.
- Sjöberg Å. W., „Miscellaneous Sumerian Hymns“, *ZA* 63 (1973), 1-35.
- Smith M. S., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990.
- Smith R. L., *Micah – Malachi*, (WBC 32), electronic edition, Waco 1984.
- Snaith N. H., *The Book of Job*, London 1972.
- Snaith N. H., „The Meaning of שְׁפִירִים“, *VT* 25 (1975), 115-118.
- von Soden W., „Die Fürstin (*zubultum*) von Ugarit in Märi“, *UF* 4 (1972), 159-160.
- von Soden W., „Hebräische Problemwörter“, *UF* 18 (1986), 341-344.
- Speiser E. A., *Genesis*, (AB 1), Garden City 1964.
- Speiser E. A., *Oriental and Biblical Studies. Collected Writings of ...*, ed. J. J. Finkelstein, M. Greenberg, Philadelphia 1967.
- Spronk K., *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn 1986.
- Spronk K., „The Incantations“, w: *Handbook of Ugaritic Studies*, ed. W. G. E. Watson, N. Wyatt, (Handbuch der Orientalistik. 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten. Bd. 39), Leiden–Boston–Köln 1999, 270-286.

- Stachowiak L., *Księga Izajasza I - II*, Poznań 1996.
- Stachowiak L., *Księga Jeremiasza*, Poznań 1967.
- Stachowiak L., *Księga Jeremiasza*, (BL), Lublin 1997.
- Stachowiak L., *Lamentacje. Księga Barucha*, Poznań 1968.
- Stadelmann R., *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden 1967.
- Stańczyk S., „Księga Habakuka”, w: *Księgi proroków mniejszych II*, Poznań 1968, 77-134.
- Steiner R. C., „Northwest Semitic Incantations in an Egyptian Medical Papyrus of the Fourteenth Century B.C.E.”, *JNES* 51 (1992), 191-200.
- Steinmann A. E., „The Structure and Message of the Book of Job”, *VT* 46 (1996), 85-100.
- Stępień M., *Kodeks Hammurabiego*, Warszawa 1996.
- Stoł M., „Blindness and Night-Blindness in Akkadian”, *JNES* 45 (1986), 295-299.
- Stoł M., „Diagnosis and Therapy in Babylonian Medicine”, *EOL* 32 (1991/92), 42-65.
- Stuart D., *Hosea-Jonah*, (WBC 31), electronic edition, Dallas 1987.
- Sussman M., „Diseases in the Bible”, w: *Diseases in Antiquity. A Survey of the Diseases, Injures and Surgery of the Early Populations*, ed. D. Brothwell, A. T. Sandison, Springfield 1967, 209-221.
- Sutcliffe E. F., „Job”, w: *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, ed. B. Orchard, New York 1953, 417-441.
- Sweeney M. A., *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*, Oxford–New York 2001.
- Synowiec J. S., *Mędrcy Izraela i ich pisma i nauka*, Kraków 1990.
- Synowiec J. S., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987.
- Synowiec J. S., *Pięcioksiąg*, Kraków 2000.
- Synowiec J. S., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994.
- Szefler P., „Księga Micheasza”, w: *Księgi proroków mniejszych I*, Poznań 1968, 343-415.
- Tallqvist K., *Akkadische Götterepitheta*, (Studia Orientalia 7), Hildesheim 1974.
- Tångberg A., „A Note on Ba‘al-Zēbub in 2 Kgs 1,2.3.6.16”, *SJOT* 6 (1992), 293-296.
- de Tarragon J. M., *Le culte à Ugarit*, Paris 1980.
- Tate M. E., *Psalms 51-100*, (WBC 20), electronic edition, Dallas 1990.
- Tawil H., „‘Azazel the Prince of the Steepe’ [sic!]: A Comparative Study”, *ZAW* 92 (1980), 43-59.
- Teissier B., *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*, (OBO.SA 11), Fribourg–Göttingen 1995.
- Teixidor J., „Les tablettes d’Arslan Tash au Musée d’Alep”, *Aula Orientalis* 1 (1983), 105-108.
- Teixidor J., *The Pagan Gods. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton 1977.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. 1: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte; Bd. 2: Orakel, Rituale. Bau- und Motivinschriften. Lieder und Gebete; Bd. 3: Weisheitstexte, Mythen und Epen*, ed. R. Borger, H. Lutzmann et al., Gütersloh 1982-1997.

- Thiel W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25*, (WMANT 41), Neukirchen 1973.
- Thiel W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45: Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremias*, (WMANT 52), Neukirchen 1981.
- Thomas D. W., „*Salmāwet in the Old Testament*”, *JSS* 7 (1962), 191-200.
- Thompson R. C., *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*, vol. 1-2, (Luzac's Semitic Texts and Translations Series 14-15), London 1903-1904, (repr. New York 1976).
- van der Toorn K., *Family religion in Babylonia, Syria, and Israel: continuity and change in the forms of religious life*, (SHCANE 7), Leiden 1996.
- van der Toorn K., *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, (Studia Semitica Neerlandica 22), Assen–Maastricht 1985.
- Tromp N. J., *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament*, Roma 1969.
- Tronina A., *Bóg przybywa ze Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela*, Lublin 1989.
- Tronina A., *Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery*, (BL), Lublin 2001.
- Tronina A., *Panie abym przejrzał!*, (Jak rozumieć Pismo święte 9), Lublin 1997.
- Tronina A., „*Qumrańskie rękopisy Księgi Tobiasza (4Q196-4Q200)*”, *RT* 47 (2000), z. 1, 81-93.
- Tropper J., *Die Inschriften von Zircirli. Neue Edition und vergleichende Grammatik des phönizischen, sam'alischen und aramäischen Textkorpus*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syriens-Palästinas 6), Münster 1993.
- Tsukimoto A., *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, (AOAT 216), Neukirchen–Vluyn 1985.
- Tur-Sinai (Torczyner) H., *The Book of Job*, Jerusalem 1957.
- Tübinger Bibelatlas. Auf der Grundlage des Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO)*, ed. S. Mittmann, G. Schmitt, Stuttgart 2001.
- Ugaritic Narrative Poetry*, ed. S. B. Parker, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World Series 9), Atlanta 1997.
- de Vaux R., *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, vol. 1-2, New York 1965.
- Veijola T., „*Salomo – der erstgeborene Bathsebas*”, w: *Studies in the Historical Books of the Old Testament*, ed. J. A. Emerton, (VTS 30), Leiden 1979, 230-250.
- Ward W. H., *The Seal Cylinders of Western Asia*, Washington 1910.
- Watts J. D. W., *Isaiah 34-66*, (WBC 25), electronic edition, Waco 1987.
- von Weiher E., *Der babylonische Gott Nergal*, (AOAT 11), Neukirchen–Vluyn 1971.
- Weinfeld M., „*The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*”, *JAOS* 90 (1970), 184-203.
- Weinfeld M., „*The Loyalty Oath in the Ancient Near East*”, *UF* 8 (1976) 379-414.
- Weiser A., *The Psalms*, (OTL), London 1965<sup>2</sup>.
- Wenham G. J., *The Book of Leviticus*, (NICOT 3), Grand Rapids 1979.
- Wenham G. J., *Genesis 1-16*, (WBC 1), electronic edition, Waco 1987.
- Wenham G. J., *Genesis 16-50*, (WBC 2), electronic edition, Dallas 1994.

- West M. L., *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997.
- Westermann C., *Genesis*, (BK I/1-3), Neukirchen–Vluyn 1974-1982.
- Westermann C., *The Structure of the Book of Job*, Philadelphia 1981.
- Wielki Atlas Biblijny*, red. J. B. Pritchard, Warszawa 1994.
- Wiggerman F. A. M., *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts*, (Cuneiform Monographs 1), Groningen 1992.
- Wildberger H., *Jesaja*, (BK X/1-3), Neukirchen–Vluyn 1972-1982.
- Wilkinson J., *The Bible and the Healing. A Medical and Theological Commentary*, Edinburgh–Grand Rapids 1998.
- Wilkinson J., „The Philistine Epidemic of I Samuel 5 and 6”, *Expository Times* 88 (1977), 137-141.
- Willis J. T., „The Song of Hannah and Psalm 113”, *CBQ* 35 (1973), 139-154.
- Winter U., *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, (OBO 53), Freiburg–Göttingen 1987<sup>2</sup>.
- Wiseman D. J., *Alalah Texts*, London 1953.
- Wolff H. W., *Anthropology of the Old Testament*, London 1974.
- Wolff H. W., *Dodekapropheton 1. Hosea*, (BK XIV/1), Neukirchen–Vluyn 1961.
- Wolff H. W., *Dodekapropheton 2. Joel und Amos*, (BK XIV/2), Neukirchen–Vluyn 1969.
- Wolff H. W., *Dodekapropheton 4. Micha*, (BK XIV/4), Neukirchen–Vluyn 1982.
- Wolff H. W., *Dodekapropheton 6. Haggai*, (BK XIV/6), Neukirchen–Vluyn 1986.
- Wolfers D., „The speech-cycles in the Book of Job”, *VT* 43 (1993), 385-402.
- Wright D. P., *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, (SBL.DS 101), Atlanta 1987.
- Würthwein E., *Die Erzählung von der Thronfolge Davids–theologische oder politische Geschichtsschreibung?*, (Theologische Studien 115), Zurich 1974.
- Wyatt N., „The expression *b<sup>e</sup>kôr māwet* in Job XVII 13 and its mythological background”, *VT* 40 (1990), 207-216.
- Wyatt N., *Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues*, (The Biblical Seminar 53), Sheffield 1998.
- Wyatt N., „Sea and Desert: Symbolic Geography in West Semitic Religious Thought”, *UF* 19 (1987), 375-389.
- Wypustek A., *Magia antyczna*, Wrocław 2001.
- Xella P., „La dieu B'L 'Z dans une nouvelle inscription phénicienne de Kition (Chypre)”, *SEL* 10 (1993), 61-70.
- Xella P., „Les plus anciens témoignages sur le dieu Eshmoun: Une mise au point”, w: *The World of the Arameans; Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion*, vol. II, ed. P. M. M. Daviau, J. W. Wevers, M. Weigl, (JSOT.SS 325), Sheffield 2001, 230-242.
- Xella P., „D'Ugarit a la Phénicie: Sur les traces de Rashap, Horon, Eshmun”, *Welt des Orients* 19 (1988), 45-64.

- Yadin Y., *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archeological Discovery*, London 1963.
- Zaccagnini C., „War and Famine at Emar”, *Orientalia* 64 (1995), 92-109.
- Zajac R., *Szatan w Starym Testamencie*, Lublin 1998.
- Zatelli I., „The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts”, *VT* 48 (1998), 254-263.
- Zawiszewski E., „Dzieło kronikarskie”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 206-217.
- Zawiszewski E., „Księgi historyczno-dydaktyczne”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 218-227.
- Zias J., „Death and Disease in Ancient Israel”, *BA* 54 (1991), 147-159.
- van Zijl P. J., *Baal. A Study of Texts in Connection with Baal in the Ugaritic Epics*, (AOAT 10), Neukirchen-Vluyn 1972.
- Zimmerli W., *Ezechiel 1-2*, (BK XIII/1-2), Neukirchen 1969.



# ZNAKI UŻYWANE W TRANSKRYPCJI

## 1. Alfabet hebrajski

א	׳	י	ā
ב	ב	יְ	â
ג	ג	יֵ	âh
ד	ד	יִ	ē
ה	ה	יִ׃	ê
ו	ו	יֵ׃	ēh
ז	ז	יֵ׃	î, î
ח	ח	יֵ׃	î
ט	ט	יֵ׃	ô
י	י	יֵ׃	ôh
כ	כ	יֵ׃	û
ל	ל	יֵ׃	u
מ	מ	יֵ׃	e
נ	נ	יֵ׃	ê
ס	ס	יֵ׃	eh
׳	׳	יֵ׃	u
פ, פ׃	פ, פ׃	יֵ׃	o
ק	ק	יֵ׃	e
ר	ר	יֵ׃	ă
שׁ, שׂ	שׁ, שׂ	יֵ׃	ě
ת	ת	יֵ׃	ô

## 2. Inne

- [abc]<sub>T</sub>abc – tekst zrekonstruowany, nieczytelny w oryginale  
 – tekst zrekonstruowany, częściowo nieczytelny w oryginale  
 (abc) – tekst dodany w tłumaczeniu

- ... – luka w tekście
- (?) – wątpliwości, co do znaczenia tekstu
- a b c – tekst w języku sumeryjskim (czcionka rozstrzelona)
- abc* – tekst w języku semickim (kursywa)
- \*
- rdzeń lub wyraz rekonstruowany
- // – tekst paralelny

## SUMMARY

The basic conclusion is that the sphere of health and disease in the Bible belongs first and foremost to the domain of religion, and not to what we today know as medicine. Hence biblical studies that concern health and disease should first of all make use of the tools elaborated by the history of religion, not medical sciences. For the latter the basic source should be paleo-anthropological data acquired from archeological excavations. The above conclusions result from the examination of all the biblical fragments referring to any somatic disease, which was the introductory phase of our study. It allows one to form relatively firm conclusions, not just hypothetical theories that could be changed after an examination of the whole of the source.

Nonetheless, not all of the places analysed were equally valuable. The largest amount of information comes from those passages from which one can learn about the particular disease being mentioned, who sent it, who healed it or what was its cause. At the same time, those fragments in which there appears no supernatural figure responsible for a given disease are also important, especially if these express a conviction that the cause of the particular disease is natural, for instance old age. One is therefore entitled to draw the conclusion that not always was the cause of a disease located outside the human world. It is interesting to compare quantitatively the cases in which miraculous action is visible with those in which it is absent. Still, one should be cautious here of making overhasty conclusions, because mentions of purely natural causes of disease are relatively seldom, and a lack of any mention of divine intervention does not have to amount to its absence. Mention of divine action may be simply skipped, although one has to agree that one is rather likelier to seek natural causes in such a situation. Decidedly less of the interesting information can be found in those fragments that mention a disease in the context of legal regulations. Apart from some exceptions, one cannot learn from instances of that kind either about the cause or the creature that rules a particular disease. Such instances also lack any description of the way in which a disease is sent or healed. Moreover, the numerous repetition of words defining a disease in texts of legal character distorts the numerical data obtained. Practically, the only essential conclusion in our considerations is the statement that a disease – especially of skin – is often related to the state of ritual impurity, and is therefore perceived as an imperfection also in religious terms. It is yet clear enough a conclusion and therefore there is no need to analyze all the legal regulations that refer

to diseases. That is why they were left out of our study. Without any value for the present study will be the verses referring to a disease but in a metaphorical, spiritual sense. Especially often does the problem appear in the case of blindness.

From among the analyzed biblical examples that somehow mention diseases, only less than one-fifth does not refer directly to Yahweh as the Lord of Disease. What is more, only every twentieth mention points to some natural causes of disease. Besides, these causes do not have to exclude a religious interpretation of disease. At any rate, examples of that kind are confined mostly to blindness. That clearly proves that for the biblical authors the problem of disease was first of all of religious nature. Simultaneously, Yahweh's predominance is nearly absolute. Only once (2Ki 1) in the biblical text does there appear a rival in healing – Baal-Zebul. Only once as well (Ps 91) can there be found mention of an unnamed god that sends an illness against Yahweh's will. Of course, in both the cases the God of Israel turns out to be stronger. It has to be stated therefore that in regard to the main god ruling over disease the Bible, despite its long and complex history of formation, appears as a work almost fully monotheistic. Most probably it is the faithfulness to Yahweh from which there springs a negative opinion about earthly doctors, after all, very rarely mentioned in the Bible. Because the ancient Near East does not separate religious-magical and medical approach to disease, the medical profession was therefore linked with the cult of various healing gods, which in the eyes of orthodox Yahwistic editors of the Bible was surely unacceptable. All the more sorcerers, who could use magic and send disease, were condemned. Of course, such a condemnation in the Bible does not mean that there were no such people in the Hebrew society, but rather testifies to the existence of various kinds of wizards. Nonetheless, with the Bible as the basis one cannot say much about them. Instead, in those cases that end in healing it is always, at least indirectly, dependent on Yahweh. There is a lack of any one example of healing a disease in which somehow God of Israel would not have been involved. In turn, Near East is familiar with medical texts about healing without the participation of gods, although of course not in defiance of them. The above conclusions emphasize the essential differences between the biblical Israel and the other Near Eastern countries. Except the pretty clear difference between Hebrew monotheism and the polytheism of other peoples, the Bible to a great extent rejects healing by people, which clearly defies, for example, Mesopotamian traditions. The only method of healing a disease is healing by Yahweh, and man can be then only a subordinate go-between. Nor is there any instance of causing a disease by people without God's will, even by means of magic.

If we can speak about a difference between the monotheistic religion of ancient Israel and the polytheistic beliefs of other countries of the ancient Near East, the image of the only God analysed from the point of view of his rule over disease sticks to the images of other gods. Such conclusions can be drawn on the basis of

the analysis made in the first chapter. Yahweh as the Lord of Disease was represented in the form of a warrior, usually shooting arrows from a bow and thus spreading pestilence. Sometimes the arrows were poisoned. Israel's God's bow could have been made of metal, which clearly points out that mention is made here to a weapon that exists only in a mythical world. By Yahweh's order he can be accompanied in his attacks with pestilence by warlike supernatural beings, subordinate to him and having the features of the demons of disease. They can also be equipped with bows, yet there is a lack of more detailed mentions concerning their armaments. At any rate, their picture seems to have been significantly reduced by the biblical redactors, who, while implementing consistent monotheism, avoided mentioning any beings other than Yahweh that could have been more powerful than man. Undoubtedly, making such mentions was for a long time treated as a threat for the unique cult of God of Israel. Despite that, the biblical text has preserved the traces of older images according to which Yahweh while attacking a man with a disease could have been represented as a warrior besieging a city and having demons under his command. They storm a man step by step breaching his "fortifications." The above-described picture is characteristic not only of one period in the history of ancient Israel, but it appears in various biblical passages dated from X-VIII c. till IV-II c. The images of the biblical Divine Archer are probably dependent on and surely related to the image of the West-Semitic god Resheph (Rašap) that used to send pestilence in the same way. However, it is difficult to speak here about a resemblance to the Mesopotamian god Nergal, because there is a lack of texts that would clearly point to just such a way of spreading disease by this god, and the iconographic sources are not sufficiently convincing. The warlike character of divine Lord of Pestilence seems to be shared by all Near East, and in the case of Yahweh it does not form any exception.

Apart from the above-mentioned warlike beings defined as the demons of disease, Yahweh also rules over other supernatural figures that are evidently connected with diseases. The first place among them is occupied by Pestilence (דָּבַר, *deber*) and Plague (קֶטֶב, *qeteb*), which sometimes are endowed with clear demonic features. Most probably Weakness (רָוַי, *d'way*) used to be understood in the same way. In this place we are skipping Resheph to whom there is more space devoted below. Furthermore, there appear many personified forms of fear which also turn up in the context of sending pestilence by Yahweh. They can be called Fears (בַּעֲרוֹתִים, *bi'ūtīm*), Horror (אִמָּה, *'ēmāh*), Dread (פַּחַד, *paḥad*) or Terrors (בְּלָחוֹת, *ballāhôt*). Besides, Yahweh himself is called the King of Terrors (מֶלֶךְ בְּלָחוֹת, *melek ballāhôt*). These various types of terror are sometimes directly juxtaposed with diseases. They often resemble the demons of the netherworld, known from other Near-Eastern religions. Besides, it is the picture of Sheol that usually appears in the background of those images, and even Yahweh himself adopts a role approximate to the lord of the netherworld. His rule over disease is therefore in this con-

text something quite natural. It is testified by the appearance of other supernatural subjects such as the First-born of Death (בְּכֹר מָוֶת, *b<sup>e</sup>kôr māvēt*), or the Biting Ones (עֲרָקַי, '*ōrqaq*), for whom the only possible counterparts are precisely the gods of the netherworld that bring diseases. Finally, half-personified nets, snares and other traps also resemble the images of demons of Mesopotamian netherworld. There is no doubt that the idea of Yahweh as the Lord of Disease, who makes use of supernatural beings of demonic character, has many common features with Babylonian and Assyrian beliefs. Perhaps it is not wrong to see some influence from these beliefs on some biblical texts. In particular, one should consider here Nergal, the lord of the netherworld, often sending pestilence on people with the aid of his demonic subjects, such as Namtar. The links with Ugaritic mythology are in this case considerably weaker, which, after all, derives from the preserved texts in which the god of the netherworld, Mot, is a solitary lord of the netherworld. Therefore he cannot be a model for Yahweh sending disease with the aid of subordinate demonic creatures. It should be noted that once in Ps 91 Yahweh appears as a powerful enemy of a quite unknown god ruling over disease, using a bow to spread it and having demons under his command.

Eventually, the third image of Yahweh ruling over disease is connected with the expression of "Yahweh's hand," often encountered in the Bible. In twenty cases it relates to suffering sent by God of Israel, once to healing. This expression has a clear parallel in Mesopotamian texts, particularly the diagnostic ones, although it also appears in mythical or sapiential works. Both in Mesopotamia and in the Bible a disease can be caused not only by the hand of God / god but also by that of the minor supernatural beings. In the Mesopotamian beliefs those beings are the ghosts of the dead or demons, in the Bible an angels or Satan. In the case of the biblical text it should be emphasized that it is always the God of Israel who decides if the hand of angel or Satan can touch a person or a community and bring a disease. Mentions of the hand of Yahweh sending disease date back to various times (from the pre-monarchic period until Babylonian Exile); however, when mention is made of the hand of an angel or Satan, the texts are not older than the deuteronomistic work (VII-VI c.). The uses of the phrase "the hand of Yahweh" in relation to the prophets are also interesting, for that can be an evidence of an earlier perception of ecstatic forms of prophetism as symptoms of disease or something close to it. At the same time, however, it should be emphasized that the present MT does not take for granted the existence of a relationship between "the hand of Yahweh" resting upon the prophets and any diseases.

One should also mention the existence of another god, known by name and being like Yahweh perceived as an independent Lord of Disease, at least in the time before the Babylonian Exile. It is Baal-Zebul; the present author is inclined to use just such a form of the name. Unfortunately, outside the place of his cult, that is Ekron, not much can be said about this god. It seems that this god was of chthonic

character, which is not surprising with a god ruling over disease. Baal-Zebul was seen by his contemporaries as a deity that knew the future of a sick person, and most probably as also able to heal the person. Even Yahweh's prophets do not reject this type of Baal-Zebul's picture, although in their eyes it is not an appropriate thing for an Israelite to address an alien god. The scantiness of references concerning Baal-Zebul is not surprising, as it is difficult to expect from the Bible to expiate on a cult of a rival god. For it is God of Israel who is the lord of the Earth and therefore also the lord of all diseases, being able to freely send or heal them.

The image of Yahweh – the Lord of Disease would be incomplete if we would not have mentioned various minor gods, connected with diseases and usually subordinated to God of Israel. These deities were discussed in the second chapter.

Here comes Resheph to the fore. In those biblical passages in which one can speak about a personal treatment of Resheph (רשף, *rešef*) he is seen as a deity bringing diseases and subordinate to Yahweh. At the same time, these are the oldest, pre-exile biblical mentions of Resheph. After the Exile the relationship of the word רשף (*rešef*) with the West-Semitic deity becomes gradually weakened, and texts emphasize rather its connection with heat and fire.

Then in the case of Azazel, in the Bible we are to do only with the shadow of the former demon that ruled over disease. His original character can be recognized on the basis of some parallels with extra-biblical sources, in the first place, Hittite ones. As a result of the development of Israel's religion Azazel became in a marginalized form absorbed by Yahwism and was used during the Day of Atonement as a being to whom all of the community's sins could be sent.

The next three kinds of demons (Lilit, demons *šēdīm* and goat-demons *š'irīm*) represent powers inimical towards people. In the case of Lilit there is no doubt that she can cause a disease, as it is implied by both the Mesopotamian archetype and the later Hebrew texts. We are not certain, however, if the ideas on Lilit reached Israel by means of the Syrians or directly from Mesopotamia. Also the relationship between Lilit and Yahweh is not clear in the only biblical note (V c.), although it is possible to suspect some form of subordination. From the Qumran and subsequent sources it is unambiguously evident that in the course of time Lilit became fully dominated by God of Israel, although unlike in the Isaiah's book she was treated as an opponent, not as a subject. Also the demons *šēdīm*, like their Mesopotamian malicious archetypes, are beings that bring diseases. Biblical passages (both pre- and post-exile) referring to those demons mention giving them bloody offerings. Orthodox Yahwism would relate to such practices with enmity, and it never happened that *šēdīm* became subordinated to Yahweh, as it happened so, for example, in the case of Resheph. Perhaps such a situation stemmed from the low position of *šēdīm* in the pantheon. If therefore the rivalry with Resheph was serious enough that it was worth incorporating that deity among the followers of Israel's God, who was anyway taking over his rival's features, then in the case of

*šēdîm* it was possible to utterly condemn their cult and to attempt to eliminate them from Israel's religious scenery. In the case of the goat-demons the situation is fairly similar. In the passages that refer to the pre-exilic period the *š'îrîm* and their cult are consistently condemned. Only in the, most likely, post-exile verses of the Book of Isaiah the presence of the *š'îrîm* becomes a corroboration sui generis of the strength of Yahweh's curse. The *š'îrîm*, unlike Lilit and *šēdîm*, most probably are not of Mesopotamian provenance and they are West-Semitic demons. Their connection with disease is merely hypothetical and results from the general nature of Near Eastern demons. Unfortunately, there is a lack of texts that would directly describe the sphere of their activity.

The conclusions drawn from the analysis of the connections between illnesses and angels seem interesting, for one can notice several stages in the development of the biblical angel that rules over disease. The oldest passages, in their origin most probably pre- or early-monarchical, represent an angel in the image of man, at times including also their taking human food. The extraordinary power of the angel is shown only during the sending of disease, possibly also its healing / announcing healing. In the time of the divided monarchy, and especially in the eyes of the writers of the deuteronomistic school, angels become rather the invisible officials of Yahweh's heavenly court, floating in the air. Therefore they bring diseases unexpectedly and with no warning. It is also vital to notice that such an image of angels sending diseases is introduced by the Deuteronomist to replace Yahweh, who probably in the earlier versions of the text used to strike with disease by himself. That is clearly evident from the internal inconsistencies that result exactly from the deuteronomistic editorship. An identical situation appears in relation to the Destroyer, who superceded God of Israel in bringing destruction of the Egyptian first-born. If with sending disease the biblical authors willingly replace Yahweh with angels, then in healing they try to emphasize a personal role of God and avoid descriptions that may suggest that angels heal diseases by themselves. In the beginning those angels are presented in a fairly modest manner. Only the development of Hebrew angelology and demonology brings about an enrichment of their picture with a number of details. It is already visible in the Books of Chronicles, and especially in the deuterocanonical books and the apocrypha.

In fact, Satan is a specific type of an angel, one „specializing” in accusations and bringing punishment. Gradually he takes over from Yahweh's hands responsibility for evil, including the responsibility for diseases. Finally he is got rid of from among the followers of God of Israel and becomes his enemy. It is clearly evident in the intertestamental literature and in the Gospel. Yet, in the Book of Job Satan is presented as a fervent heavenly prosecutor that causes, still with Yahweh's permission, diseases in the accused, in this case in Job.

Eventually, one should mention the Canaanite-Hebrew cult of brown snakes, attested by both archeology and the Bible. Out of the linking of the two types of

sources it springs that the snakes were the images of a healing god. It is possible that originally it was Horon, a West-Semitic Lord of Demons, perhaps of a chthonic character specializing in healing the bites of snakes. Another possibility is the god-doctor Eshmun. One should also take into account an identification of the two deities. At least in some circles of the Hebrew society the brown snake must have surely become a symbol of the healing power of Yahweh himself. Nevertheless, such a connection was eventually recognized as unacceptable and weakening the cult of God of Israel. Because of that at the time of Hezekiah's reform the brown snake was removed from the Jerusalem temple.

Finally, it should be emphasized that in the Bible the causes of both sending and healing a disease are very similar to those which drove Near Eastern gods. The basic conclusion with reference to striking by Yahweh with a disease is a statement that decidedly most frequently it is an effect of an offence committed by man. The biblical text gives us a chance to learn about the character of the offences.

In the first place it is unfaithfulness to the covenant and the laws. Usually these are not descriptions of sending diseases but curses enclosed in legal regulations that date back to the period just before the Babylonian exile or to the time of the exile. Sometimes they were reedited after returning to Jerusalem. Curses of this type are often encountered in extra-biblical sources and they perfectly fit the literary tradition of the ancient Near East.

As to the second of the causes in question – that is breaking the exclusivity of God of Israel's cult – it is already an exception and without any equivalent phenomena with Israel's polytheistic neighbours. In this case, therefore, biblical monotheism, and at times still monolatry – as the oldest texts of that type date back to as early as VIII c. – results in the appearance of a new reason for which Yahweh can send punishment in the form of a disease.

The next reason is a broadly understood disobedience towards Yahweh and his messengers. This theme caught on especially during the time of the Babylonian exile, which could have been linked with the ongoing explanations of the causes of the national disaster; although the very problem seems to have been much older. Because the biblical text often leaves out the details concerning the particular form of disobedience, it is difficult to speak about Near Eastern parallels. It should be noted, however, that practically all offences are some forms of disobedience towards gods.

As far as offences in the matter of cult are concerned, it is relatively easy to find biblical examples. It seems that it was one of the more obvious reasons for sending diseases by gods in all Near East. In the case of the Bible we can say that it is all the time the same reason possibly even from the pre-monarchical times until after the Babylonian exile.

Offences of sexual nature were also often punished with a disease. In the Bible, especially in the legal regulations, there appears in this context sterility, but one can also find other diseases and plagues. This motif of punishment is present practically during the whole process of creating the Bible. Also Near Eastern texts present a whole range of miscellaneous illnesses that are punishments for sexual offences. At the same time that is one of the more frequent reasons for punishment from gods, especially in diagnostic texts.

A murder is also presented in the Bible as the reason for sending disease by Yahweh. It should be observed, however, that it is usually punished in a more violent way, and a fatal (always!) disease is here exceptional. Because of the rare appearance of such a kind of sanctions we cannot draw firm conclusions concerning the time of appearance of such a form of punishment in the Bible. Near Eastern texts also fairly rarely mention disease as gods' punishment for murder, although there it is still a situation more frequent than in the Bible.

A further reason for Yahweh to send a disease is constituted by offences of social nature. They consist in harming another member of the society, usually because of the sinner's greed. Characteristically, such examples concern a period from before the fall of Jerusalem, possibly also the time of exile. Actually, there is no one example dating from the post-exilic time; which can testify to the softening of the social conflicts in the era of the general peace introduced by the Persians. Extra-biblical texts also contain, although not very often, mentions of a disease that was a punishment for dishonest enrichment through theft, giving short weight, lack of repayment of loan or moving the boundaries of fields. The cause of all those offences is, like in the Bible, greed.

In turn, the next example referring to the census has no counterparts in the ancient Near East. It is conceivable that in the background of such a punishment there is an offence of ritual character, and specifically a lack of a special expiatory sacrifice. About exactly such sacrifices read the texts from Mari. It is possible to suppose therefore that the very concept of a census was similar both in Israel and in other West-Semitic societies. However, it is but the Bible that mentions the king's negligence resulting in pestilence. Still, it would not be anything strange to discover some Syrian text that would mention a disease resulting from a lack of the sacrifices prescribed for the time of a census. Finally, one should emphasize the vitality, and therefore also popularity, of the biblical tradition, because, as it seems, its beginnings indeed date back to X c., and the last editing was made by the Chronicler in IV-III c.

The further causes of sending a disease in the Bible are constituted by the generally understood sin, offence and rebellion against Yahweh. Especially numerous precisely such causes of being hit with disease appear in the biblical texts dating from the time of the exile. That can result from a more profound reflection upon sin as the cause of punishment. Also extra-biblical sources show the broadly-

understood sin or misdeed as the causes of gods' anger and their sending various diseases.

Apart from the idea of disease as punishment for offences of various kinds, the Bible also presents Yahweh fighting against the enemies of his people or his faithful one by means of disease. It is possible to observe the process of the transformation of the image of Yahweh: optimistic, expressing full trust in God's protection, and intervening on the part of Israel against contemporary enemies, into the image of God that strikes his enemies with various diseases, but only at the end of times. The turning point seems to have been here the capture of Jerusalem by Nebuchadnezzar. Extra-biblical sources also contain examples of gods fighting against the enemies of their people or individual worshippers by means of disease. Yet, especially in the other example we usually deal with works of at least partially magical character; which makes them different from biblical texts.

Another cause of disease (and even immediate death) in the Bible can be too close a contact with God. It is best seen in the late text from the Book of Daniel. However, it is perhaps corroborated also in the post-exilic Book of Ezekiel. In this case there is a lack of counterparts in other Near Eastern sources, which can result from the specific development of the idea of the only God's might and transcendence in the late Hebrew theology.

There is also a lack of any parallel in Near Eastern sources to the next biblical reason for striking with a disease, the test of faithfulness. It has to be noted here, however, that in the Bible there is only one case of that kind, in the prologue of the Book of Job (VI-V c.).

It is difficult to compare the next reason for sending a disease in the Bible, that is the revelation of Yahweh's might, with extra-biblical sources. It springs from the fact that practically every instance of striking with disease testifies to the power of a particular god. A lack of pointing to other causes is a specificity of just a few biblical texts.

Also two exceptional cases that come under no aforementioned paragraphs, that is a disease being a prophesy and expiatory suffering, have no extra-biblical parallels. Eventually, it is possible to find at least one certain example (the dialogues of the Book of Job) in which the author clearly states that he does not know why Yahweh sends disease. What is more, the learning of the reasons for suffering surpasses human capabilities and remains divine mystery. Such a same view can be found in Babylonian sapiential texts and one can expect that also in this respect the Book of Job depends on its Mesopotamian models.

Just as in the case of sending a disease man's criminal action has crucial importance, so also in relation to healing various kinds of religious human deeds are most frequently perceived by the biblical authors as means that lead to the healing of a disease.

The simplest human action to result in healing is a request addressed to Yahweh. Examples of such prayers can be found both in works that most probably date back to the pre-monarchical times and in works from the Maccabean times. The simplest form of prayer for one's own healing has of course its equivalents in Near Eastern texts. It is also similarly with the conviction of a greater effectiveness of a request made in a temple. However, the biblical pleading prayer has already somewhat different character from that known from extra-biblical sources. The prayer is offered by "amateurs" and it can relate even to enemies. Moreover, there appears a conception of a prayer ineffective because of the sinfulness of the sick person. In turn, in Near Eastern texts beside close relatives saying prayers there also appear professional exorcists who also use elements of magic.

Apart from prayer, also conversion can lead to healing through God. There are only two biblical examples of that kind, hence it is difficult to arrive at any conclusions concerning the development of the picture. It should be emphasized that the passage from the Book of Isaiah is quite exceptional, because it relates to a conversion of another nation (the Egyptians) to the faith in one God – Yahweh. The conception of converting – moreover, under constraint – is alien to polytheistic Near East. And if we add to it conversion to monotheism, then outside the completely unsuccessful, ephemeral reform of Amenhotep III, limited to a narrow circle, we would not find any parallels from outside of Israel. However, the very idea of conversion understood as obedience to God / gods and performing good deeds – as it is presented in the 2 Chronicles – has its Near Eastern equivalents.

A further cause for healing may be faithfulness to Yahweh's laws, including the exclusive cult of God of Israel. All the texts concerning this problem come most probably from the Persian times. Somewhat surprising is the lack of extra-biblical equivalents for those texts.

As one of the more frequent causes of healing the Bible presents actions of ritual character, that is offering sacrifices and purification. The texts corroborating such a conviction date from X c. until IV-III c. Their number and temporal range proves significant popularity of the beliefs about a vital role of ritual in healing. A similar situation is found in extra-biblical sources.

As a quite exceptional cause of healing there appears care over the needy. A similar conviction is also certified in Near Eastern texts. Similarly, relatively of a rare appearance and not utterly certain causes such as showing compassion or Yahweh's might also find their equivalents in Mesopotamian works.

The above-mentioned conclusions answer the questions put in the introduction: how often does the Bible present Yahweh as the Lord of Disease, what are his characteristics, does he use assistants, and finally why does he touch people with disease and why does he heal them? On that basis we can try to reconstruct the process that led to the development of the above-described biblical ideas.

Before all, it seems that originally Yahweh did not have the specific characteristics of the Lord of Disease. He was rather a protecting God that embedded those elements that were vital from the viewpoint of the half-nomadic clans, from which, at least partially, the future Israelites took their origin. Because of the simple form of the religion it is difficult to speak about clear-cut features of this “pre-Yahweh.” Certainly depending on the needs he was attributed with particular functions, although the first plan seems to be occupied by the image of God of the ancestors (“God of Abraham, Isaac and Jacob”). The contact of this simple form of religion with the developed, polytheistic Canaanite beliefs had to bring about a conflict. For the attractive forms of cult of various “specialising” gods must have surely superseded the cult of the old, tribal God, Yahweh. There was a danger of reducing Yahweh to one of the many gods in the pantheon. Even if he had occupied there one of the more important places, as being their own, specifically Hebrew, God, he nevertheless would have had to compete against other gods, for example with the highly expansive Baal, or Asherah that was linked with the cult of fertility. A fine example of such a rivalry between Yahweh and, as it is, Baal in the interesting field of ruling over disease is described in an episode with king Ahaziah’s envoys to the temple of Baal-Zebul. Most probably, polytheism in such a shape, namely with Yahweh as the national God at the forefront of a pantheon full of various other gods and demons, was the most popular form of religion among the Hebrews in the time of the divided monarchy. The Bible, however, describes situations, especially frequent in the Books of Kings, when there is a change at the top of the pantheon and Yahweh’s place is taken over by Baal. Therefore those among the Israelites who wanted to preserve the dominant role of the old, protective God had to fight against the impact from other gods. Most probably in the first place there were among those people priests connected with the temple of Yahweh in Jerusalem, as well as prophetic circles, especially active in the northern state, in which the official cult of Yahweh in such temples as Shiloh or Betel did not carry enough strength. The fight was carried on in two ways. On the one hand there was a drift to endow Yahweh with still greater strength so that he could surpass other gods. On the other hand, there was a trend to possibly eliminate, or at least subordinate, other cults.

In our discussion of Yahweh’s image as the Lord of Disease the most important thing is that God of Israel was taking over other gods’ prerogatives. It seems that it was the most effective weapon in the fight against the numerous heavenly competition. For it is quite easy to observe that the image of Yahweh galloping in the sky on the clouds owes quite much to the images of his main opponent – Baal. It was probably so in the case of Resheph. Since this popular deity ruling over disease used a bow and arrows bringing pestilence, therefore also the Yahwists provided their God with similar weapon. The image of Yahweh was also enriched, still being modelled on Resheph, with a group of subjects – warlike demons that

attack people with disease. Further, it is probably Mesopotamian Nergal that serves as a model of the image of Yahweh as the Lord of supernatural beings, often existing as personified diseases. It can be said that here Yahweh partially took over the functions of the Lord of the netherworld (Sheol) together with the benefit of inventory, that is with the numerous hosts of demons. They are often described as Pestilence, Plague, the Firstborn of Death and the Biting Ones. Their names often relate to some form of fear, dread or terror; indeed, Yahweh himself as the Lord of the Sheol is named the King of Terrors. All those demonic subjects bringing diseases find equivalents in Mesopotamian beliefs, and the image of Yahweh himself in this context is approximate to the images of Nergal. Most notably such a seizure of other gods' features led to the strengthening of Yahweh and increasing the attractiveness of his cult, which, in turn, was to result in a lack of interest in other gods.

Apart from the take-over of other gods' features, and therefore defeating them with their own weapon, the fight against rival cults could also lead to the degradation of gods and subordinating them to Yahweh. Hence Resheph was reduced to the level of God of Israel's servant, finding his place as Yahweh's follower. This method, however, must have clearly been risky as regards the stronger gods, since there is a lack of traces for such a procedure in relation to other great gods, such as: Baal, Dagon or Yam. Yet, in the case of Azazel this method of subordination stood the test and the deity was transformed from a sinister desert demon able to bring about diseases into a recipient of sins committed against Yahweh. In relations to minor demons that could bring disease (Lilit, demons *šēdīm* and goat-demons *š'irīm*) an openly inimical politics was implemented and attempts were made to simply eliminate them from the cult. In relation to the cult of the brown snake that was perhaps an image of Horon, possibly Eshmun, Yahwism hesitated between seizure, subordination, and elimination. The story of Moses' snake in the desert presents the seizure of the image by Yahweh. Further, the brown snake (Nehushtan) in the temple corroborates the subordination of this healing god to Yahweh. Finally, Hezekiah's reform brings about the elimination of the cult. The last attitude seems to forerun a new phase in the fight of the Yahwists against other cults. Originally, the aim was the domination of Yahweh over the rest of the gods and "dressing" the old national God in the most attractive attire possible, modelled on the features of his rivals. It was to lead to choosing precisely Yahweh from among other gods, but their existence or power were not negated. However, from the times of Hezekiah, following probably the prophets' calls, there appears a conviction that it was not in the dignity of an Israelite to worship other gods. It is therefore a phase of a fully consistent monolatry based on the banning of the cults of other gods. The whole of the above-described process could have started already in the pre-monarchical times, but its greatest intensification occurred in the time of the divided monarchy. As it was mentioned above, the main role in such

transformations was played by, most probably not numerous, prophetic circles and that section of priests that were connected with Yahweh's sanctuaries. Rarely did they influence the court (for examples that of Jehu, Hezekiah), which both in Samaria and Jerusalem accompanied by the majority of the society was satisfied with endowing Yahweh, indeed, with the role of the main, national God but worshipped beside other gods, and sometimes even shoved by these aside into the background (the example of Jezebel, Manasseh). After the collapse of Israel there can be traced a new, more radical trend, represented in the Bible by deuteronomistic school. To avoid any possibilities of a cult other than that of Yahweh, gradually minimised are mentions of gods that bring disease, including even those deities already subordinated to God. Their place is taken by the followers of Yahweh – angels. Anyway, angels would also slowly replace Yahweh himself freeing him from ungrateful and too earthly functions such as sending disease. At the beginning of monotheism (Josiah), and then during the Babylonian exile and especially after it, there comes a further eradication of the God-subordinated old deities and demons spreading disease. Hence also mentions of them are now relatively rare. The deities are often devoid of personal character, their names become extinct. Slowly they become merely a linguistic relict, and not an object of living faith, as it happens, for example, in the case of Resheph. Instead, there is a more lavish development of angelology. There appears among the angels a court prosecutor – Satan – predestined, as it were, to examine the faithfulness towards Yahweh by sending various diseases. God of Israel is going to work in striking with diseases more and more rarely, but would leave for himself exclusivity in healing.

The whole of the above-mentioned process shows on the basis of the example of the gods ruling over disease gradual changes in the religion of Israel. In the beginning there is God of the clan – Yahweh, not possessing the specific characteristics of the Lord of Disease. As a result of the clash with the highly developed religions of Canaan the Yahwists, willing to retain the dominant role of their God, attributed to him the prerogatives of various gods, including those divinities that ruled over disease. That gradual increase of Yahweh's power enabled him to keep the top position, and then the "monolatritification" of the religion. The next phase was the transformation to monotheism. It had its origins already before the exile among the Yahwistic elites, but in the broader masses of the society it probably appeared later in the Persian period. However, those transformations did not lead to any development of a new image of Yahweh – the Lord of the Disease. Yahwistic theology still made use of the images derived from Syro-Canaan and Mesopotamia. There were also maintained beliefs concerning Yahweh's supernatural assistants in sending and healing disease. A change appeared only in the characters: instead of the old gods and demons subordinated to Yahweh, there appear more often angels and Satan.

Also the reasons for sending and healing diseases in the Bible do not significantly differ from those followed by gods of Babylon, Nineveh or Ugarit. It is the vision of disease as a punishment for sins and the vision of healing as a reward for piety which are decidedly dominant. Although there appear the breaking of Yahweh's cult as a reason for sending a disease as well as faithfulness to the only God as the reason for healing, but these are, however, relatively rare examples. If one disregards the lack of observation of the ritual purity during a census – most probably accidentally having no parallel in extra-biblical sources – as a motive of striking with a disease, then almost all the other examples have their equivalents in Near Eastern texts. The specifically Hebrew idea of being chosen by God, important for the motivation for healing, remains the only exception. Therefore a change of a plethora of gods for a one does not lead to further changes in the reasons for God's intervention in man's health. Only after the exile there slowly begin to appear questions concerning the undeserved suffering – disease, in fact present in Mesopotamian literature much earlier. Yet, the novelty here is the thesis on the expiatory suffering, which, however, does not directly relate to our discussion of disease.

The above-mentioned discussion shows how much the religion of ancient Israel is rooted in the world of the beliefs of the ancient Near East. While describing their own God that religion uses images known also by other Semitic peoples. It also perceives similarly the role of divine assistants. Usually these are the same deeds that deserve punishment in the shape of a disease, or in the form of a reward, namely healing. These similarities point out that up to some moment the Hebrew religion is simply one of the numerous Near Eastern religions, not significantly different from the latter.

While emphasizing these parallels we cannot at the same time overlook the basic difference, constituted by the gradual drift of Israel's beliefs towards monotheism. This process has no parallels in the ancient Near East. Though we are able to trace its development, it is impossible to decide why it happened only in Israel. Therefore, the appearance of Hebrew monotheism can be for believers connected with Judaism, Christianity and Islam an argument for God's operating in history, and for everybody a fascinating example of the development of religious thought.

## INDEKS CYTATÓW BIBLIJNYCH

*Kursywa oznacza występowanie w przypisie*

Rdz 1,28	327	Rdz 7,7	98
Rdz 9,1.7	327	Rdz 11,30	30
Rdz 12	265 <sup>x2</sup> , 265, 266 <sup>x6</sup> , 266 <sup>x3</sup> , 267	Rdz 12,2	327
Rdz 12,9-20	264, 265, 266 <sup>x2</sup> , 269	Rdz 12,10	265
Rdz 12,11-13	265, 265	Rdz 12,14-16	265
Rdz 12,17	32 <sup>x2</sup> , 265	Rdz 12,17b-20	265
Rdz 13,10	209	Rdz 13,16	327
Rdz 14,8	49	Rdz 15,1-5	327
Rdz 15,2	30	Rdz 15,5	30
Rdz 15,12	84	Rdz 16,1	30
Rdz 16,2	30, 300	Rdz 16,10	327
Rdz 17,1-14	328	Rdz 17,2-6	327
Rdz 17,15-22	328, 329	Rdz 17,16-19	328 <sup>x2</sup>
Rdz 17,20	327	Rdz 17,23-27	328
Rdz 18,1-15	328	Rdz 18,6-8	197
Rdz 19,1	197	Rdz 19,3	197
Rdz 19,5	197, 267	Rdz 19,11	30, 32, 197 <sup>x2</sup> , 199, 213, 267 <sup>x2</sup> , 269
Rdz 20	265, 266 <sup>x4</sup> , 267 <sup>x4</sup>	Rdz 20,1-18	265, 266 <sup>x2</sup>
Rdz 20,3-7	266	Rdz 20,4-8	266
Rdz 20,11-13	265	Rdz 20,12	266
Rdz 20,13	266	Rdz 20,17	30, 33, 308, 312
Rdz 20,18	30, 264, 269	Rdz 21,13, 18	327
Rdz 21,17	201	Rdz 22,11-18	201
Rdz 22,17	327	Rdz 24,35-36	327
Rdz 25,21	30, 310	Rdz 26,3-4.24	327
Rdz 26,6-11	265, 266	Rdz 27,1	30
Rdz 27,1-40	14	Rdz 28,3, 14	327
Rdz 29,31-30,24	306	Rdz 29,31	30, 301
Rdz 30,1-2	30	Rdz 30,2	300, 301, 306
Rdz 30,20	119	Rdz 30,22	30, 306, 312
Rdz 31,11-13	201	Rdz 31,38	30
Rdz 32,13	327	Rdz 32,31	293
Rdz 35,11	327	Rdz 37,31	184
Rdz 46,3	327	Rdz 48,1	29
Rdz 48,4, 16, 19	327	Rdz 48,10	30
Rdz 49,1-27	201	Rdz 50,2	33
Wj 2,21	253	Wj 3,2-6	201

Wj 3,6	293	Wj 3,20	32
Wj 4,1-9	295 <sup>x2</sup>	Wj 4,6-7	295, 334
Wj 4,6	30, 295	Wj 4,7	30, 295
Wj 4,11	30 <sup>x3</sup> , 295	Wj 4,21	276
Wj 4,24	202, 209, 210	Wj 4,25	253
Wj 5,3	29, 70, 259 <sup>x4</sup> , 261	Wj 7,3	276
Wj 7,9.10.12	222	Wj 9-12	285
Wj 9,1-7	102, 153, 285	Wj 9,3	102, 112, 115
Wj 9,8-12	285	Wj 9,9.10	30
Wj 9,9-11	30	Wj 9,12	276
Wj 9,14	32	Wj 9,15	32, 208
Wj 9,18-26	153 <sup>x2</sup>	Wj 9,23.24	153
Wj 10,20.27	276	Wj 11,1-12,36	285
Wj 11,1	32	Wj 11,4-5	209, 210
Wj 12,12.13	32, 209, 210	Wj 12,13	32, 208
Wj 12,23	32, 153, 197, 207, 208, 209, 210, 211 <sup>x3</sup> , 213, 214	Wj 12,27	32, 209, 210
Wj 12,29	208, 209, 210	Wj 15,11	161
Wj 15,15	161	Wj 15,16	84
Wj 15,22-27	318	Wj 15,26	29, 285, 318 <sup>x2</sup> , 320, 320, 321,
Wj 16	256	Wj 18,2	253
Wj 20,19	293	Wj 20,22	319
Wj 20,23	319	Wj 20,24-26	319
Wj 22,17	43	Wj 22,19	319
Wj 23,13	319	Wj 23,20	319
Wj 23,20-33	319	Wj 23,24	314
Wj 23,25-26	319 <sup>x2</sup> , 320, 320, 321	Wj 23,25	29
Wj 23,26	30	Wj 23,27	84
Wj 23,28-30	319	Wj 30,11-16	277, 278
Wj 30,12	32	Wj 32,32-33	277
Wj 32,35	32	Wj 33,2	201
Wj 33,20	293	Wj 34,14	161
Kpl 4,1-35	304	Kpl 4,24	184
Kpl 5,17-19	304	Kpl 13-14	156
Kpl 13,18-23	30	Kpl 14,7.53	164, 171
Kpl 16	155, 158, 165, 168, 169, 170 <sup>x2</sup> , 171	Kpl 16,29-34	156
Kpl 17-26	186	Kpl 17,5-6	186
Kpl 17,7	164, 165, 184, 186, 186, 193	Kpl 18,14	263
Kpl 18,16	263	Kpl 19,27-28	217
Kpl 20,10	263	Kpl 20,14	263
Kpl 20,17	263 <sup>x2</sup>	Kpl 20,20.21	30, 263 <sup>x3</sup> , 264, 269
Kpl 21,5	217	Kpl 21,20	30 <sup>x2</sup>
Kpl 22,22	30 <sup>x2</sup>	Kpl 26	234, 235 <sup>x4</sup> , 235 <sup>x4</sup> , 236, 236, 241, 320, 321
Kpl 26,1-13	234, 320	Kpl 26,3-13	234

Kpł 26,11-12	234	Kpł 26,14-39	320
Kpł 26,14-15	234	Kpł 26,15	256
Kpł 26,16	30 <sup>x3</sup> , 234, 234	Kpł 26,16-17	234
Kpł 26,19	234	Kpł 26,21-22	234
Kpł 26,25	29, 70, 234	Kpł 26,29	234
Kpł 26,30-31	234	Kpł 26,33	234
Kpł 26,43-44	256	Kpł 26,46	234
Lb 1-4	277	Lb 4,20	260
Lb 5,11-31	264	Lb 5,16.18	264
Lb 5,19	264	Lb 5,20	264
Lb 5,21	264 <sup>x3</sup>	Lb 5,22-35	201
Lb 5,22	264	Lb 5,24.27	264
Lb 5,27-28	30, 264, 269	Lb 5,27	264
Lb 5,28	264	Lb 8,5-26	260
Lb 8,19	32, 259, 261	Lb 11,1-3	255
Lb 11,4-35	256	Lb 11,18-23	256
Lb 11,20	255	Lb 11,33	32 <sup>x2</sup> , 255, 258
Lb 12,1-8	252	Lb 12,1	253, 253
Lb 12,2-10	258	Lb 12,9-10	252
Lb 12,9-15	155, 157	Lb 12,10	30
Lb 12,11-15	312	Lb 12,11-12	310
Lb 12,14-15	310	Lb 13,27-33	253
Lb 14	254	Lb 14,4	253
Lb 14,5-10	253	Lb 14,10-12	254, 258
Lb 14,12	29, 32	Lb 14,20-25	254
Lb 14,26-35	254	Lb 14,31	256
Lb 14,36	254	Lb 14,37	32, 254 <sup>x2</sup>
Lb 15,22-29	304	Lb 16,31-33	255
Lb 16,35	255	Lb 17	246, 321, 323
Lb 17,5	259	Lb 17,6-15	211, 211, 254, 255, 258, 321
Lb 17,11.12	32	Lb 17,12-13	321
Lb 17,13	32	Lb 17,14	32
Lb 17,15	32	Lb 21	219
Lb 21,4-9	219	Lb 21,8	219
Lb 21,8-9	219, 220	Lb 22,5.11	259
Lb 23,22	259	Lb 24,8	46, 259
Lb 25	245, 246, 247 <sup>x3</sup> , 248 <sup>x3</sup> , 249 <sup>x2</sup> , 323 <sup>x2</sup> , 325 <sup>x2</sup>	Lb 25,1-18	322
Lb 25,1-5	246 <sup>x2</sup>	Lb 25,1-2	246
Lb 25,1	244, 245, 247 <sup>x2</sup>	Lb 25,2	245, 247
Lb 25,3	246, 247 <sup>x2</sup>	Lb 25,4	246, 247, 322
Lb 25,5	246, 322	Lb 25,5-19	247
Lb 25,6-9	246	Lb 25,6-18	248
Lb 25,6-19	246 <sup>x2</sup>	Lb 25,6	244
Lb 25,8	32, 244	Lb 25,9	32, 244, 246
Lb 25,10	246	Lb 25,17-19	246
Lb 25,18.19	32, 244	Lb 26	277

Lb 31,16	32, 244, 245 <sup>x2</sup>	Lb 33,8	98
Pwt 1,10-11	327	Pwt 3,24	161
Pwt 4	248	Pwt 4,1-40	248, 248
Pwt 4,3	245	Pwt 4,3-4	244, 245, 248
Pwt 4,44-11,32	237 <sup>x2</sup> , 287	Pwt 5,9	243
Pwt 7	287, 291, 319, 320 <sup>x2</sup>	Pwt 7,3-4	287
Pwt 7,3	253	Pwt 7,14-15	319, 320, 320, 321
Pwt 7,14	30	Pwt 7,15	13, 29 <sup>x2</sup> , 287 <sup>x2</sup> , 291, 318
Pwt 10,22	327	Pwt 12	237
Pwt 12,1-26,15	237	Pwt 12,1-28,68	237, 287
Pwt 14,1	217	Pwt 17,15	237
Pwt 18,10	43	Pwt 20,29	209
Pwt 21,22-23	247	Pwt 23,10-15	278
Pwt 24,8	30, 32, 155, 157	Pwt 24,9	155, 157, 253
Pwt 26,5	327	Pwt 26,16-19	237-8
Pwt 27,1-28,68	238	Pwt 28	234, 235 <sup>x2</sup> , 235, 238 <sup>x2</sup> , 241 <sup>x2</sup> , 320, 321
Pwt 28,1-14	320	Pwt 28,15	236
Pwt 28,15-68	238 <sup>x2</sup> , 320	Pwt 28,16-20	236
Pwt 28,21	29, 236	Pwt 28,22	13, 30 <sup>x2</sup> , 32, 234, 236 <sup>x2</sup>
Pwt 28,23-26	236	Pwt 28,23	234
Pwt 28,27	30 <sup>x4</sup> , 32, 236 <sup>x2</sup>	Pwt 28,28	30, 32, 114, 236
Pwt 28,29-34	236	Pwt 28,32	30
Pwt 28,34	114	Pwt 28,35	30, 32, 236
Pwt 28,36-37	234, 237	Pwt 28,50	158
Pwt 28,53	234	Pwt 28,58	236
Pwt 28,59.61	29, 32, 236	Pwt 28,60	29, 236
Pwt 28,62-64	234, 237	Pwt 28,65	30
Pwt 28,68	236	Pwt 29	238
Pwt 29-30	238, 239	Pwt 29,9-27	236, 238, 241
Pwt 29,21	29 <sup>x2</sup> , 32, 236	Pwt 29,23-24	329
Pwt 29,27	238	Pwt 30,3	238
Pwt 32-33	201	Pwt 32,2	187 <sup>x2</sup>
Pwt 32,12	161	Pwt 32,17	183
Pwt 32,21	249	Pwt 32,23	47, 48, 69, 71, 83, 101, 143 <sup>x3</sup>
Pwt 32,24	29, 30 <sup>x3</sup> , 69, 77, 78, 78, 83, 85, 101, 142, 143 <sup>x5</sup> , 143, 145, 154, 249	Pwt 32,24-25	47, 78, 79
Pwt 32,25	78, 83, 84, 100 <sup>x2</sup> , 143	Pwt 32,33	222
Pwt 32,36	30	Pwt 32,39	109
Pwt 33,25	50	Joz 2,9	84
Joz 3,5	278	Joz 22	248 <sup>x2</sup> , 248, 249
Joz 22,16	245	Joz 22,17	32, 244, 245 <sup>x2</sup> , 248, 280, 283
Joz 23,13	93	Joz 24,5	32, 285
Sdz 2,1-4	201	Sdz 2,6-15,20	196
Sdz 5,23	201	Sdz 6,11-24	201

Sdz 6,22-23	293	Sdz 9,46	161
Sdz 11,13	259	Sdz 13,2	30
Sdz 13,3-5	329	Sdz 13,3	30, 196, 213
Sdz 13,6	196	Sdz 13,16.18	196
Sdz 13,20	196	Sdz 13,22	293
Sdz 17,5.11	88	Sdz 20,22	49
1 Sm 1,1-20	305, 312	1 Sm 1,2	30
1 Sm 1,5-6	30, 300	1 Sm 2	273, 275
1 Sm 2,5	30, 335	1 Sm 2,8	335
1 Sm 2,27-35	196	1 Sm 2,33	30, 273
1 Sm 2,34	273	1 Sm 3,2	30, 273
1 Sm 4-6	104	1 Sm 4,2	49
1 Sm 4,15	30	1 Sm 5-6	115, 286, 290
1 Sm 5,6	30, 32, 103 <sup>x2</sup> , 108	1 Sm 5,7	103
1 Sm 5,9	30, 32, 103 <sup>x2</sup>	1 Sm 5,11	103 <sup>x2</sup> , 108
1 Sm 5,12	30, 32	1 Sm 6,3	33, 103
1 Sm 6,4	30, 32, 103	1 Sm 6,5	30, 103, 209
1 Sm 6,9	32, 103 <sup>x2</sup>	1 Sm 6,11	30, 103
1 Sm 6,15	104	1 Sm 6,17	30
1 Sm 6,18	103	1 Sm 6,19	32 <sup>x2</sup> , 260, 261 <sup>x2</sup>
1 Sm 7,13	102	1 Sm 10,5-12	114
1 Sm 10,18-19	259	1 Sm 12,15	102
1 Sm 13,7	209	1 Sm 17,8	49
1 Sm 19,20-24	114	1 Sm 21,4-7	278
1 Sm 21,15.16	114	1 Sm 22,2	274
1 Sm 25	274, 275	1 Sm 25,37-38	274
1 Sm 25,38	32	1 Sm 28	82
1 Sm 30,13	29	2 Sm 2,8.10.12	120
2 Sm 3,6-39	272	2 Sm 3,8.14.15	120
2 Sm 3,29	30	2 Sm 4,5.8.12	120
2 Sm 5,6.8	30	2 Sm 6	104
2 Sm 6,23	30	2 Sm 9-20	268
2 Sm 10,9-10	49	2 Sm 11,2-27	268
2 Sm 12,1-15	268	2 Sm 12,7-12	268
2 Sm 12,1-15	268	2 Sm 12,9.10	268
2 Sm 12,13	278, 283	2 Sm 12,15-25	268
2 Sm 12,15	32, 267, 268, 269	2 Sm 12,20	269
2 Sm 13,2	29	2 Sm 13,5-6	14
2 Sm 16,10	276	2 Sm 21-24	201 <sup>x2</sup> , 202
2 Sm 22,5	81	2 Sm 22,15	46
2 Sm 22,35	51	2 Sm 24	202, 210, 211, 214, 276 <sup>x2</sup> , 323
2 Sm 24,1	276	2 Sm 24,10-25	200
2 Sm 24,10	277	2 Sm 24,11-13	204, 321
2 Sm 24,13	30, 200	2 Sm 24,14-15	321
2 Sm 24,14	200, 204	2 Sm 24,15	30, 200, 204 <sup>x2</sup> , 321
2 Sm 24,16	105, 115, 197, 200, 201, 202, 204, 204, 205, 209, 211	2 Sm 24,17	105, 197, 200, 204, 205, 322

2 Sm 24,18	204, 322	2 Sm 24,19-24	204, 322
2 Sm 24,21	32	2 Sm 24,25	32, 202, 204, 322
2 Sm 24,26	209	1 Krl 1-2	268
1 Krl 1,1-4	14	1 Krl 1,9	222
1 Krl 2,5-6.28-34	272	1 Krl 2,11	201
1 Krl 4,20	327	1 Krl 8	307
1 Krl 8,19	119	1 Krl 8,37	29 <sup>x2</sup> , 32, 306, 312
1 Krl 9,1-9	279, 307, 316	1 Krl 9,20	114
1 Krl 9,25	259	1 Krl 10,1-13	217
1 Krl 12,15	276	1 Krl 12,33	259
1 Krl 13,1-34	289	1 Krl 13,1-10	289
1 Krl 13,2	289	1 Krl 13,4	30, 289, 291
1 Krl 13,6	311, 312, 315	1 Krl 13,11-34	28
1 Krl 14,1.5	29	1 Krl 14,4	30
1 Krl 15,23	29, 336	1 Krl 17,17	29 <sup>x2</sup>
1 Krl 18,25-29	114	1 Krl 18,30	33
1 Krl 18,46	113, 113	1 Krl 19,5-7	201
1 Krl 21	271	1 Krl 22,19-23	276
1 Krl 22,52-54	116	2 Krl 1	343
2 Krl 1,2-8.16-17	116	2 Krl 1,2	29 <sup>x2</sup> , 116
2 Krl 1,3	116	2 Krl 1,4	116
2 Krl 1,6	116 <sup>x2</sup> , 196	2 Krl 1,9-15	116
2 Krl 1,16	116 <sup>x2</sup>	2 Krl 3,15	113, 113, 114
2 Krl 4,15-17	196	2 Krl 5	323
2 Krl 5,1	30	2 Krl 5,3,6,7	30
2 Krl 5,10	323	2 Krl 5,11-12	323
2 Krl 5,11	30	2 Krl 5,13	323
2 Krl 5,14	323	2 Krl 5,20-27	274, 275
2 Krl 5,27	30 <sup>x2</sup> , 275	2 Krl 6,18	30, 32, 199 <sup>x2</sup> , 286, 290
2 Krl 7,3.8	30	2 Krl 8,7	29
2 Krl 8,8.9	32	2 Krl 8,29	29
2 Krl 9,11	114	2 Krl 13,14	29 <sup>x2</sup>
2 Krl 14,13	52	2 Krl 15,4	300
2 Krl 15,5	30, 32, 259, 300	2 Krl 18-19	207
2 Krl 18,3-6	300	2 Krl 18,4	219, 221, 222, 223
2 Krl 19,35	32, 197, 205, 213, 214, 286, 290	2 Krl 20,1-11	307
2 Krl 20,1	29, 300	2 Krl 20,5-6	307
2 Krl 20,5.8	33	2 Krl 20,7	30, 307
2 Krl 20,8-11	307	2 Krl 20,12	29
2 Krl 20,16-18	300	2 Krl 22-23	187
2 Krl 23,8	184, 186, 193	2 Krl 23,13	209
2 Krl 24,2	99	2 Krl 24,15	161
2 Krl 25,7	30	1 Krm 2,30	30
1 Krm 2,32	30	1 Krm 7,25	142, 154, 155
1 Krm 8,33	120	1 Krm 9,39	120
1 Krm 12,9	49	1 Krm 21	202, 203, 276
1 Krm 21,1	277	1 Krm 21,9-30	205, 214

1 Krn 21,9-12	321	1 Krn 21,12	29, 70, 203 <sup>x2</sup> , 205 <sup>x2</sup>
1 Krn 21,13-14	321	1 Krn 21,13	203
1 Krn 21,14	29, 203, 321	1 Krn 21,15	106, 115, 197, 200, 204 <sup>x2</sup> , 205 <sup>x2</sup> , 209 <sup>x2</sup>
1 Krn 21,16	203, 204, 205 <sup>x2</sup>	1 Krn 21,17	32, 106, 115, 197, 200, 322
1 Krn 21,18	205, 322	1 Krn 21,20	203, 205
1 Krn 21,21-25	322	1 Krn 21,22	32
1 Krn 21,25	205	1 Krn 21,26	322
1 Krn 21,27	204, 205	1 Krn 21,30	205 <sup>x2</sup>
1 Krn 22,1	202	1 Krn 32,21	207
2 Krn 3,1	202	2 Krn 6,2	119
2 Krn 6,26-27	316	2 Krn 6,28	29 <sup>x2</sup> , 32, 306, 312
2 Krn 7,11-22	279	2 Krn 7,13-14	279, 283, 307, 316, 317, 318
2 Krn 7,13	29, 316	2 Krn 7,14	316
2 Krn 11,15	184, 186, 193, 251	2 Krn 13,20	32, 251
2 Krn 16,12	29 <sup>x2</sup> , 33, 336	2 Krn 20,9	29, 70, 307, 312
2 Krn 21	251	2 Krn 21,11	251
2 Krn 21,13	251, 271	2 Krn 21,15-19	271 <sup>x2</sup>
2 Krn 21,15	29 <sup>x2</sup> , 251	2 Krn 21,18	29, 32, 251
2 Krn 21,19	29, 251	2 Krn 22,6	29
2 Krn 25,3	52	2 Krn 26,6	52
2 Krn 26,16-21	259, 261, 300	2 Krn 26,19	30
2 Krn 26,20	32	2 Krn 26,20.21	30
2 Krn 32,21	197, 205, 206, 213, 214, 286	2 Krn 32,24-26	307
2 Krn 32,24	29	2 Krn 36,16	33
Ezd 3,3	84	Ezd 7,6	102
Ezd 8,22	158	Ezd 9-10	253, 287
Ne 2,13	222	Ne 2,18	102
Ne 13,23-29	253, 287	Tb 2,12	212
Tb 3,17	212	Tb 5,15	212
Tb 8,3	164	1 Mch 7,41	207
2 Mch 2,23	212	2 Mch 6,2	317
2 Mch 10,29-30	212	Jb 1,3	217
Jb 1,5	217	Jb 1,6-2,7	215, 217
Jb 1,11	106	Jb 1,12	106
Jb 1,13-22	294	Jb 1,15.17	53, 217
Jb 1,16	153	Jb 1,20	217
Jb 2,5-7	294	Jb 2,5	32, 106
Jb 2,6	294	Jb 2,7	30, 32, 49, 106, 294
Jb 5,7	30, 142, 146, 147, 148 <sup>x2</sup> , 149, 150, 151 <sup>x3</sup> , 154	Jb 5,18	33, 109
Jb 5,20	70	Jb 6,4	48, 49, 50 <sup>x2</sup> , 51, 55, 64, 71, 78, 79, 100, 101
Jb 6,9	107	Jb 6,16	50
Jb 7,21	81	Jb 9,12.13.17.23-24	302
Jb 9,32	302	Jb 9,34	84

Jb 13,4	33	Jb 13,21	84
Jb 16,12-14	51, 52, 71	Jb 16,12	52
Jb 16,13	51, 52	Jb 16,14	52
Jb 18	87 <sup>x2</sup> , 88 <sup>x2</sup> , 89, 95 <sup>x2</sup> , 97, 98, 99	Jb 18,8-10	88, 100
Jb 18,8-14	85, 96, 101	Jb 18,9	93
Jb 18,11	100 <sup>x2</sup>	Jb 18,13	100
Jb 18,14	88, 100 <sup>x2</sup>	Jb 18,17-19	86
Jb 18,17	85	Jb 18,18	85
Jb 18,19	85	Jb 19,6	93
Jb 19,6-11	107	Jb 19,12	107
Jb 19,13-19	107	Jb 19,20	107
Jb 19,21	32, 107	Jb 20,24-25	49, 71
Jb 20,24	50, 55	Jb 20,25	50, 52, 78, 83, 84 <sup>x2</sup> , 100, 101
Jb 21	302	Jb 21,10	30
Jb 21,26	302	Jb 22	99
Jb 22,4	97	Jb 22,10	93, 97, 98, 100 <sup>x2</sup> , 101
Jb 22,13-14	97	Jb 24	302
Jb 24,17	96, 100, 101	Jb 24,19	96
Jb 24,20	86	Jb 24,21	14, 30
Jb 26,6	81, 86	Jb 27,11	86
Jb 27,14-15	86	Jb 27,20	96 <sup>x2</sup> , 96, 100, 101
Jb 29,15	30	Jb 30,3-7	53
Jb 30,3	97	Jb 30,14-15a	52, 78
Jb 30,15	96, 96, 100 <sup>x2</sup> , 101	Jb 30,16	97
Jb 30,17	97, 97, 100, 107	Jb 30,21	107
Jb 30,29	150	Jb 33,7	84
Jb 34,6	53 <sup>x2</sup> , 71	Jb 34,16	101
Jb 38,32	151	Jb 39,20	84
Jb 40,18	50	Jb 41,6	84
Jb 41,17	161	Jb 41,20	151
Jb 42,1-6	332	Jb 42,4-6	332
Jb 42,7	332	Jb 42,10	331
Jb 42,12	217	Ps 6	54
Ps 6,6	82	Ps 6,8	30
Ps 7,13-14	56 <sup>x3</sup> , 57	Ps 7,16-17	57
Ps 13	54	Ps 18,5	81
Ps 18,15	46-47	Ps 18,35	51
Ps 22,23-32	308	Ps 29,1	161
Ps 29,7	47	Ps 30	54, 308, 309
Ps 30,3-4	80, 308, 312	Ps 30,5	308
Ps 30,10	82	Ps 31,10	30
Ps 31,19	30	Ps 32	54, 115
Ps 32,4	108	Ps 33,19	78
Ps 35	313 <sup>x2</sup>	Ps 35,13-14	311
Ps 35,13	32	Ps 38	54, 109, 115, 279 <sup>x2</sup> , 279, 283
Ps 38,3	54, 71, 108, 279	Ps 38,4	279 <sup>x2</sup> , 281

Ps 38,5	281	Ps 38,6	54, 279
Ps 38,8	54, 108, 279	Ps 38,9,11	279
Ps 38,12	32	Ps 38,19	279
Ps 39	54, 281	Ps 39,11-12	281
Ps 39,11	32, 108, 281	Ps 41	54, 309, 326
Ps 41,1-4	309	Ps 41,2	326
Ps 41,4	29 <sup>x2</sup> , 326	Ps 41,5	33, 279, 309 <sup>x2</sup>
Ps 41,9	279, 309	Ps 41,11	279, 309
Ps 41,12	309	Ps 42,8	81
Ps 44,21	161	Ps 46	152
Ps 48	152	Ps 51	54
Ps 55,5	84	Ps 59,4	158
Ps 60,4	33	Ps 60,6	98
Ps 64,4	57	Ps 64,8	56, 57
Ps 66,3	158	Ps 68,3	98
Ps 69	54, 290 <sup>x2</sup> , 290, 293	Ps 69,4	30
Ps 69,10	290	Ps 69,14	291
Ps 69,22	290	Ps 69,23	93
Ps 69,24	30, 290, 292	Ps 69,29	277
Ps 69,36-37	290	Ps 76	152, 155
Ps 76,4	30, 142, 151, 152 <sup>x2</sup> , 154	Ps 77,18	47
Ps 78	103, 153, 154, 155	Ps 78,26-31	256
Ps 78,48	30, 142, 152 <sup>x2</sup> , 153 <sup>x5</sup> , 154, 211	Ps 78,49-51	153
Ps 78,49	153 <sup>x2</sup> , 211	Ps 78,50-51	211, 285
Ps 78,50	29, 153, 208	Ps 78,61-66	104
Ps 81,10	161	Ps 80,18	102
Ps 84	152	Ps 87	152
Ps 88	54, 80, 81 <sup>x2</sup> , 81, 82 <sup>x3</sup> , 83 <sup>x2</sup> , 83, 86, 87, 101	Ps 88,4	80
Ps 88,5	82	Ps 88,6	80, 81
Ps 88,8	81	Ps 88,9	82
Ps 88,10	30	Ps 88,11-13	81
Ps 88,16	83	Ps 88,17	79, 95, 100 <sup>x2</sup> , 101
Ps 88,17-18	80, 82	Ps 89,7	161
Ps 89,41	52	Ps 90,11	158
Ps 91	54, 55, 75, 99, 100 <sup>x2</sup> , 123, 331, 333, 343	Ps 91,1-2	330
Ps 91,3-8	55	Ps 91,3	29, 55, 98, 100 <sup>x2</sup> , 330
Ps 91,4	330	Ps 91,5-6	76 <sup>x2</sup> , 78, 98 <sup>x2</sup>
Ps 91,5	55 <sup>x2</sup> , 71, 75, 90, 98, 100 <sup>x2</sup>	Ps 91,6	29, 55, 55, 75, 76, 101, 145, 330 <sup>x2</sup>
Ps 91,9	330	Ps 91,10	32, 55
Ps 91,11-13	55	Ps 91,13	222
Ps 102	54	Ps 103	54, 281, 331, 333
Ps 103,2	331	Ps 103,3	29, 33, 281, 283, 331
Ps 103,4	331 <sup>x2</sup>	Ps 103,9	281
Ps 103,15-16	281	Ps 104,28	102

Ps 105	103	Ps 105,40	256
Ps 106	184, 249	Ps 106,28-30	245, 249
Ps 106,28	245	Ps 106,29	32
Ps 106,30	32, 244, 244	Ps 106,37	183
Ps 106,40-46	183	Ps 107	282, 283
Ps 107,1-32	282	Ps 107,17-22	309, 312
Ps 107,17-20	282	Ps 107,17	281, 282, 309
Ps 107,19-20	309	Ps 107,33-43	282
Ps 109,6	217	Ps 113	335 <sup>x3</sup> , 336
Ps 113,5-6	335	Ps 113,7-8	335
Ps 113,9	30, 335	Ps 115,17	82
Ps 122	152	Ps 124,4-5	81
Ps 136	285	Ps 136,10	32, 286
Ps 137,5	30	Ps 137,7	181
Ps 139,8	81	Ps 144,6	47
Ps 144,7	81	Ps 144,14	52
Ps 145,16	102	Ps 146	331, 333
Ps 146,4-5	331	Ps 146,5	331
Ps 146,7	331	Ps 146,8	30
Prz 1,12	78	Prz 18,14	29
Prz 20,2	84	Prz 26,10	52
Prz 30,16	78	Prz 31,3	114
Koh 5,16	29	Koh 8,1	158
Pnp 8,6	30, 142, 154 <sup>x2</sup>	Pnp 8,7	81
Mdr 6-9	160	Mdr 18,25	211
Syr 1,25	207	Syr 12,13	219
Syr 38,1	34	Syr 39,30	219
Syr 43,17	144	Syr 48,21	207
Iz 1,5	29 <sup>x2</sup>	Iz 5,14	78
Iz 6,10	33	Iz 8,11	113, 113
Iz 8,14	93	Iz 9,7-10,4	235
Iz 9,11	102	Iz 9,19	235
Iz 10,26	302	Iz 13	185 <sup>x2</sup>
Iz 13,21-22	164	Iz 13,21	184, 185, 193
Iz 14,30	91	Iz 15-16	99
Iz 19,1-25	287	Iz 19,1-15	288
Iz 19,4	158	Iz 19,16-25	288
Iz 19,19	316	Iz 19,21	316
Iz 19,22	32, 33, 287, 288, 290, 291, 316, 317	Iz 24,17	100 <sup>x2</sup>
Iz 24,17-18	100, 101	Iz 27,1	222
Iz 28,15-18	302	Iz 30,13	52
Iz 33,18	84	Iz 34,11-15	164
Iz 34,14	174, 181, 184, 185, 193	Iz 36-37	207
Iz 37,36	32, 197, 205, 213, 214, 286, 290	Iz 38,1-8	307
Iz 38,1	29, 300	Iz 38,5-6	307
Iz 38,7-8	307	Iz 38,9-20	54, 309

Iz 38,9	29	Iz 38,18-19	82
Iz 38,21	30, 307	Iz 38,22	307
Iz 39,1	29	Iz 39,6-7	300
Iz 40,6-8	281	Iz 41,20	102
Iz 42,25	158	Iz 43,10	161
Iz 44,10.15.17	161	Iz 46,6	161
Iz 48,18-19	327	Iz 51,19	70
Iz 53,3.4	29	Iz 53,5	33
Iz 53,10	29, 298 <sup>x3</sup>	Iz 54,1	30
Iz 57,16	281	Jr 1,18	50
Jr 5,12	70	Jr 6,7	29
Jr 8,15	80	Jr 8,22	33
Jr 11,22	70	Jr 12,10	209
Jr 13,7	209	Jr 14,12	29, 70
Jr 14,13.15.16	70	Jr 14,18	29, 70
Jr 14,19	80	Jr 15,2	70
Jr 15,12	50	Jr 15,17	113, 113
Jr 16,1-13	239, 250	Jr 16,2	239
Jr 16,4	29, 70, 239, 250	Jr 16,5	239 <sup>x2</sup>
Jr 16,8	239	Jr 16,10	239, 280, 282, 283
Jr 16,10-13	239	Jr 16,11	250
Jr 16,11-12	239	Jr 18,4	209
Jr 18,21	70, 78	Jr 19,11	33
Jr 21,1-10	299	Jr 21,6	29, 299
Jr 21,7.9	29, 70, 299	Jr 24	257
Jr 24,1-10	299	Jr 24,10	29, 70, 299
Jr 27,1-15	299	Jr 27,3	99
Jr 27,8.13	29, 70, 299	Jr 27,9	43
Jr 28,6-9	299	Jr 28,8	29, 299
Jr 29,1-3	257	Jr 29,16-19	257 <sup>x3</sup>
Jr 29,17-19	256, 258	Jr 29,17.18	29, 70, 256
Jr 29,26	114	Jr 30,17	33
Jr 31,8	30	Jr 31,29	243, 268
Jr 32,17-24	240	Jr 32,23-24	239, 241
Jr 32,24	29, 70	Jr 32,34-36	249, 250
Jr 32,36	29, 70	Jr 34,8-22	273
Jr 34,8	273	Jr 34,16	273
Jr 34,17	29, 70, 272, 275	Jr 36-45	250
Jr 37-44	250, 257	Jr 38,2-3	299
Jr 38,2	29, 70	Jr 42,11.13	257
Jr 42,15-22	257, 258	Jr 42,16	70
Jr 42,17,22	29, 70, 257	Jr 44,8	250
Jr 44,12	70	Jr 44,13	29, 70, 250
Jr 44,18.27	70	Jr 46,3	49
Jr 46,11	33	Jr 48	99 <sup>x4</sup>
Jr 48,43	100 <sup>x2</sup>	Jr 48,43-44a	98, 99, 101
Jr 50,29	52	Jr 50,38	84
Jr 51,8-9	33	Jr 51,25	209

Jr 52,30	99	Lm 1,12-22	283
Lm 1,13-14	283 <sup>33</sup>	Lm 1,13	29, 57, 283
Lm 1,20	57	Lm 2,4	46, 57
Lm 2,6	209	Lm 2,13	33
Lm 3,12-13	56, 57 <sup>32</sup>	Lm 3,13	151
Lm 4,9	70	Lm 4,17	30
Lm 4,21	181	Lm 5,17	30
Ba 2,17	82	Ez 1,3	113, 113
Ez 3,14,22	113, 113	Ez 3,26	30, 293, 337
Ez 4,7	293	Ez 5,7-8.9	240
Ez 5,12.17	29, 70, 240 <sup>32</sup> , 241	Ez 6,3-6	234
Ez 6,11	240	Ez 6,11.12	29, 70, 250
Ez 7,10-11	282	Ez 7,15	29, 70, 282
Ez 7,16	282 <sup>32</sup> , 283	Ez 8,1-18	250
Ez 8,1	113, 113	Ez 12,16	29, 70, 240, 250
Ez 14,15.21	234	Ez 14,19.21	29, 70, 280, 283
Ez 17,13	161	Ez 18,2-32	243
Ez 24,15-27	298	Ez 24,16-17	298
Ez 24,16	32, 297	Ez 24,27	30, 337 <sup>32</sup>
Ez 26,19	81	Ez 28,20-23	296 <sup>32</sup>
Ez 28,22	296	Ez 28,23	29, 70, 296
Ez 31,11	161	Ez 32,21	161
Ez 33,22	30, 113, 113, 337	Ez 33,25-27	260, 261, 267, 269
Ez 33,25-26	251	Ez 33,26	267
Ez 33,27	29, 70, 250	Ez 34,25-28	234
Ez 35,1-15	181	Ez 36,28	234
Ez 37,1	113, 113	Ez 37,24-27	234
Ez 38,1-39,20	288	Ez 38,22	29, 288, 291
Ez 40,1	113, 113	Ez 43,25	184
Dn 8,23	158	Dn 8,27	29, 293
Dn 11,36	161	Dn 12,1	277
Oz 1,1	76	Oz 2,1	327
Oz 5,1	93	Oz 6,1	109
Oz 7,5	29	Oz 8,1-3	235
Oz 9,7	114	Oz 9,10-14	245, 247
Oz 9,11.14	30, 244, 245, 249	Oz 12,10.14	102, 259
Oz 13,4-6	259	Oz 13,4	102
Oz 13,9	76	Oz 13,12	76, 280
Oz 13,14	29 <sup>32</sup> , 76 <sup>34</sup> , 101, 280, 282, 283	Oz 14,1	76
Oz 14,5	33	Am 1,3	50
Am 2,10	102, 259	Am 3,1	102
Am 4,3	52	Am 4,6-12	235, 258
Am 4,9	32, 257, 257, 258	Am 4,10	29, 70, 257, 258
Am 7,9.16	310	Am 9,2	81
Am 9,7	102, 259	Ab 11	181
Mi 1,4	98	Mi 6,1-8	235
Mi 6,4	102	Mi 6,10	272

Mi 6,12	272	Mi 6,13	29, 32, 272 <sup>x2</sup> , 275
Mi 7,8-20	288	Mi 7,16	30, 288, 291
Ha 2,5	78	Ha 3	75, 75, 145, 296
Ha 3,3-15	145	Ha 3,5	29, 30, 72, 73, 74 <sup>x2</sup> , 76 <sup>x2</sup> , 101, 142, 145, 154, 296, 297
Ha 3,11	119	So 2,13	102
Ag 2,17	32, 257, 258 <sup>x2</sup>	Za 1,1,7	217
Za 3,1-2	217	Za 7,1	217
Za 9-14	289	Za 9-11	289
Za 9,14	47	Za 11,17	30 <sup>x2</sup>
Za 12-14	289 <sup>x2</sup>	Za 12,4	30, 114, 288
Za 14,12-19	291	Za 14,12	30, 32 <sup>x2</sup> , 206, 288
Za 14,15	32, 206, 289	Za 14,18	32, 206, 289
Ml 1,8.13	29	Ml 2,11	161
Ml 3,5	43	Mt 10,25	118
Mt 12,24.27	118	Mt 12,43	164
Mt 13,58	311	Mt 26,52	271
Mk 3,22	118	Mk 5,21-34	34
Mk 6,5	311	Łk 8,40-48	34
Łk 11,15.18-19	118	I Kor 10,10	211
I Kor 15,55	76		